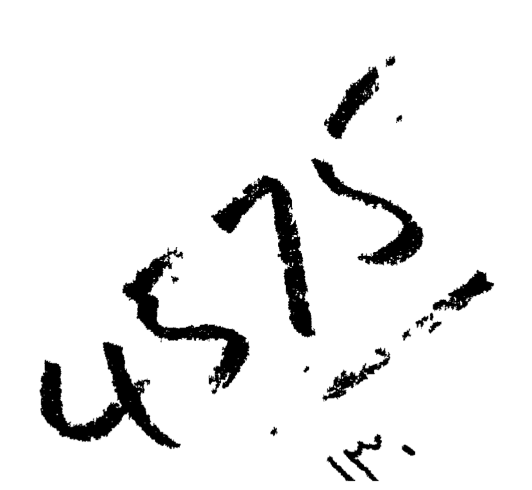
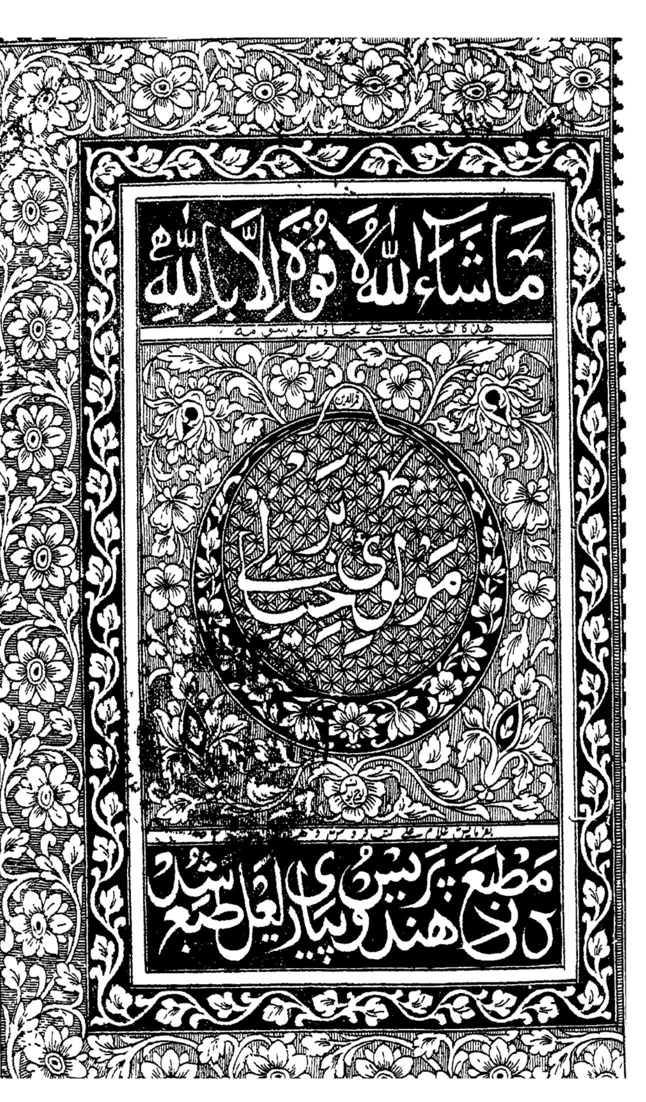



ماشاء الله لا قوة الا بالله

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار، وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار، بحمراته النضرت في
رياض القدس من زهراته، وانتشرت في محافل الانس نفحاته، ونصلي على من هو فوق ما يسعه الافهام، واولى ما يحيط به
الاوهام، وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا، وصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى
وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك العلام والقرم الهمام العالم الرباني
سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خير منتخب ومنتجب قد اشتهر بالفحول وتناولته ايدي القبول فاماطوا عنه الغواشي وكتبوا عليه الحواشي التي
ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق الالمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه انامل الخواطر وسهرت
لاجله اعين الدياجر لكن ما اتوا بما يروي الغليل ويشفي العليل لما ان الكارة ابية عن خطبة كل خاطب ومخدراته محتجبة لا تنجلي
لكل طالب فصرفت برهة من عنفوان شبابي في حل مبانيه وانتهبت فرصة عن عين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت
اوابده واكسبت شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده اخذا بضبع القاصرين ومجيبا عن شبهة
الناظرين فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمامول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم اتحفته بخزانة من تقلد بايديه
اهل الاحسان، وازال بكرمه الضنة عن الزمان، عمر رباع الخافقين بحسن معدلته، وشمل الخلائق بلطف سلطنته
وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة فهو مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة
والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفر والعناد في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم
جزر السباع في البوادي والوهاد مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف قد جاء الحق وزهق الباطل
مربي العلماء والصلحاء حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الاله المجاهد ابو المظفر شهاب الدين

شاهجهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء
السر من التعطيل والتبطل الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته وبعد تأسي
بهدايته في جميع الاحوال حتى نودي من وراء استار وقات الجلال ما اوتي احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوتيت
ثم الملك القاسم على القلب المجتهد في الاحياء المستعد بترويج الدين الاحمدي ثم من التجاء الى جنابه فعل فازت ثمرها عليه
ومن صدف عنه لم يجد النصير والولي لا زال عتبة الملتزم الاكابرة وسدته مسلم شفاه الجبابرة اللهم بلطيفا باعدا
ويا رؤفا يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله الحمد لمستاهله اي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا
تقل مستاهل والعامة تقوله لكن في القاموس استاهله استوجبه لغة جيدة والكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير
الفاتحة لا استاهله لان يحل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستاهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى
الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها
قصدا الى الوصف اي شيء يتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين مورد الآخر وقد روي
الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن والمختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بالصفة يجوز اطلاق اللفظ
الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر قوله والصلوة فعلة من اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت
صلوة ولا تقول تصلية درود فرستادن والسيد من ساد قومه يسوده سيادة مهتر شدن فيعل جمع على
سادة كسري وسارة ولا نظير لها يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبايع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة
كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح وال
محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل ال الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة
وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من ال محمد قال كل مومن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع الصاحب
كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ويار كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول
عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون راؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الال تخصيص
بعد التعميم وتعميم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويونث قال الله تعالى قل هذه
سبيلي ادعوا وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه فدونك جواب اما باعتبار
الاضمار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ وظرف بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة
المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري من السراية بمعنى

شبه رفيق من جلد ضرب مناد بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بلا ع
هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء
ثم استعمل لفظ المشبه فى المشبه بجوازان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدا محذوف
اى هو كتاب والجملة استيناف للبيان كونه نبراسا والمكامن جمع مكمن من مكن يكمن اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة
اى المواضع الخفية غاية الخفاء والادوات الحين والجمع اونه كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد
الدال معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى
الشعر واصله عمى لاصراد التلبس والالغاز من الغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحميت على
صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ يحوم حوما وحومانا اى دار ورما مصدرية ورميت من رام يروم روما
طلب عطف عليه واراد بالشين المسائل الحالية بالدلايل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى حاشية
المطالع او اراد الحروف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين ما رميت تصحيح الفاظ حرفا
من سقم اللفظ والمعنى وفى الحقة اشارة الى ان فى خزانة نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى
بعض النسخ الحقه وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى الخزانة ولو سلمه فالواجب اتحفت به بزيادة الباء فى الصحاح
التحفة ما اتحف به الرجل من البر والعلى الرفعة والشرف فان صرت فصرت وان فخت مددت المثل بفتح الميم والثاء
المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعم وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب
السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما يرسمه
واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى در نوشتن من
حد ضرب الفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البير والفج الواد وفى
اختيار الفج اشارة الى الكثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال بيشو استدل الامال
جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الكمال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون
حين التوجه الى بابه نفس الامال : التحقيق البعيد باهت من المباهات وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج
والهامة الراس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص
ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهات تخييلا والمقصود ان الوزارة
والامارة قد استقر فى مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان الحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة وفى

فعيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية والى بشدن والنعت الى فتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها
الولاية وروست شدن والنعت ولى بكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى الكر ذكر
في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به الايام الا يادي جمع ايدي بمعنى
النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه هيئة تربية للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من جعل
يده آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله احل ايدي العلماء والعلوم ؛ استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء
بكسر اللام ممدود العلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انتصاب مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
والوسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري للالوية ويجوز ان يخص الالوية بما هو شعار الاسلام حائز ابالحاء المهملة
والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة
لانها تؤثر اي تذكر وتؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخر جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تأكيد
الاول من غير لفظه المنفر ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته افخره اذا كنت اكرم
منه ابا واما الاول والآخر بدل من الرياسات واللام عوض عن الضمير اي حاوي اول الرياسات وآخرها وهو كناية
عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت
الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى والوقاد المشتعل
من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله جل عن جلاله مكان اعزاء خارج عن حد
الامكان الدلالة بر آه نمودن في الصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس واصله من الواو وانقلبت لانكسار ما قبلها
كانهم نبهوا على قوة ... المعرف بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يدل والوهم
مفعوله ... والخيال الخيلة ينداشتن وطيف الخيال المجيئة بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا و
مطافا والخيال الصورى له بخواب بيننده السامي اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظر مبالغة في المنظور
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء لم
ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطول
آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا
لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اي جميعا والضمير في به راجع الى كونه محمود اهل
الفضل فاعل كفى والباء زائدة دو بار مفعوله ويجوز عكسه والباء ح ليست بزائدة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء

انما ان يحدث تحمل مما سمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني
هو وللسببية وفي الاوج حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتدأ المحذوف اي هو ملتبسا بكماله
او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج والزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد
جدا وارتفع والنوال العطاء والباء كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بتبحر يقال تبحر في العلم اي تعمق وتوسع وفي
فن متعلق بحياله اي بازائه وعالم بفتح اللام اي من له العلم بكل العالم سحبان اسم رجل من بني وائل كان لسنا
بليغا يضرب به المثل في البيان عي على وزن فعل من العجائب من العي على خلاف البيان وقد عي في منطقه
وعي ايضا فهو عيي على وزن فعيل وعي على وزن فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن زائدة
الشيباني كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول مجد بصر والبخل ضد الجود والافضال
الاحسان والتدبير في الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته والثاقب المضيء ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم
لبس عليك لفظه مؤكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاطمي ماله في حق الانقطاع والبذل وفيه اشارة الى
ان انقطاع الناس بماله وبذل له اياه امر مقرر لا ريب فيه والتزاحم انبوهي كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وكسرها
للجلي ما ارتفع من الخدين ومترفع اسم فاعل من ترفع اي ليس البرقع فيحصل افعاله مطلقا برفع الانوار اشارة الى
الجميع افعاله جميلة فتاماض من القشو براكنده شد من نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس
فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود
عادة باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمآرب جمع مأربة
وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه الماء
وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقة والسماك كوكبان نيران
من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا الكوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السماء
والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم الشعري والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان لانشاء
الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ما سبق من النجابة في حصول الامل الى قبول الممد وتم كتابه
رب يسر بالخير قوله التحرير في الصحاح التحرير لعالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كانه ينحر الشيء علما وعملا
وقد يقال النحرير كتابا كذا علما اي علمه حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني
فغير ثابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق

والمناسبة العلية وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخص لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم
التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم
وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها **قوله** عاملاه اى جزاؤه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل
اختارها للتعدية وللمبالغة ملتبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطير ما له
قدر كذا في الصحاح **قوله** بعدما يتمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء
في بسم الله متروك اعنى ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو معمول
للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدأ كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك
ان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجردا وله **قوله** في تعقيبه اى في ذكر الحمد بعد التسمية وان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعدما يتمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله المخصوص وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون للذكر التسمية مدخل ويجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكن هذا على ما قاله الفاضل
الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله
ولم يورد بعده شيئا آخر اه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها
امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الا امتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية
لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل السيالكوتي
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اى التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا
يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع
وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال لحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية
والثاني تأخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي
الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعل بعض المصنفين خرقا للاجماع كانه انعقد انما

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فممنوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا
فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر
الامام النووي في اول شرح المسلم انما بدا بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدا فيه بحمد الله ثم
فهو اقطع روي في رواية بالحمد وهو اقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في
باب كتاب النبي صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد وهذا
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة اظهار
صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الچلپي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله
تعالى واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد
بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي بحمد الله وغيره مبتديا بالحمد لله وممتثلا مع
انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات
الكمال قيل المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان
المأمور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالتسليم ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء
الذكري بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ وجه التعارض ان الابتداء والابتداء معناه التصدير
ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين في العمل
بالحديثين بخلاف العمل بالآخر مدفوع قوله اما بحمل الابتداء على العرفي الخ يعني ان المراد بالابتداء في
الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الچلپي ان
المراد حمل الابتداء الواقع في حديث التحميد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ح ان يقول اما بحمل
الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله اذ يحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع
ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية
حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول حروف التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائه
متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورة بلغ من بعض قوله ولك ان تجعل الباء اه يعني ان المراد بالابتداء في كلام المحدثين الابتداء الحقيقي والباء في
قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء في انه يمكن استعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان
بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدأ اذ كما يجوز
الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون اجزاء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومدعي الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك
التأدب في بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل
فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في الابتداء مستعينا بامرين في الابتداء مستعينا
بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ بالتسمية
دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في ان التلفظ بها فقط
فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا
بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان
لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في
ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما ياتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة
بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بهما عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء
مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء
وذكرهما قوله او للملابسة اه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون
المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجزم واقطع [illegible] ذلك الامر ولا يكون ذلك التلبس وذلك
الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس
بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس
بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها
الملاصقة والاتصال وهو عام يشتمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزء لذلك الامر ويشتمل الملاصقة
بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد

بلا توسط زمان بينهما فسلوك الابتداء ان تلبس المبتدي بهما اما التلبس بالتحميد فقط لان الابتداء لعله ان التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزء منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون الابتداء التلبس بهما ان الابتداء ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في زمان واحد قال المحشي للمدقق وفيه ان كون الملابسة التي هي المعنى الباء بمعنى الاتصال محل البحث مع ان نظر المقصود من الجزئيين على تقدير الملابسة المبتدي او المبتدا بهما الا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والآخر الباء التي يدخل على المفعول المتصل بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل المفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فدخلت الباء ليعلم انك باشرته بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من البين انه غير مناف كما علمت في امسكت بزيد من ان المجرور به عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر اقول قد علمت ان المراد تلبس المبتدي لا تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتدأ ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ارادة الملابسة الحقيقية واما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان للمبتدأ مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل ومن قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه ان يستلزم الجزئية المفوت للاتصال كون محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي للمدقق في معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدي بحيث كان قد علم منه الملابسة وان كان حاصلة بالاسمية تعلم

ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء اه يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة
ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما
ان مان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان الابتداء الذي هو بعينه ان التلبس بالتحميد ملاصق للان الذي هو ان التلبس
بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الانين هو بعينه زمان
التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم يأبى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد يعني ان الباقي قوله بجلال الذات
الخ لايصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق
ماخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه على الملابسة
لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد ثم الاستقلال بمدخولها يقال توحد برايه اي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال
الذات المنفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بايجاد صانع او الكمال
وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الجلال
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا قوله او الذات الجليلة على نهج [illegible] اي يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات
الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في
قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا قوله
لا يصح توصيفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد له
ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون للملابسة فاعل الفعل بدخول الباء [illegible] لايصاله اليه والجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد في معنى التوحد بجلال الذات المنفرد بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات
وبما ذكرنا لك من [illegible] معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء [illegible] معنى الملابسة [illegible] فاعلم به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من ان [illegible] هذا
الباء [illegible] الملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت [illegible] المتوحد [illegible] بالملابسة
قيدا لكونها صلة واما قولنا ينبغي ان يكون للملابسة [illegible] انما [illegible] والمناسبة [illegible] هو [illegible]
الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الصاحبية [illegible] ذكر معنى مغاير للالصاق [illegible] في حين
اذا كان الباء للتعدية لا بد [illegible] صيغة التفعل من [illegible] لان كلام البايع [illegible]

بلا ون صنع كما فى تحجر فى قولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة انكان هو
هو الكون والاتصاف فلا اشكال فى اتصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه
لاستحالته على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير
مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اى اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم تورع
فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال فى ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما ان الفعل
الذى يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف
الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكليف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما
قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التفعل
حقيقة عند ارباب اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه التفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة
والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الان غلب فى
استعماله على ما ذكره الشيخ الرضى فى شرح الشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية
كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع
ما قال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف
بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعنى الكون معنى المتوحد المتصف
بالوحدة التى منشاؤها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعنى الكمال معناه المتصف
بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه
وعلى تقدير حمله على الكمال يجعل الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا
يحتمل الباء للسببية اذ لو ذكر الجلال عبارة عن الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم ان لا تكون ذاتية ويكدر الا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته
وحواشيه قال الفاضل الچلپى فى توجيهه ان معنى قوله فمعناه حين اذ انقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة
وان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو تقطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف
ولما استحال حمل صيغة التفعل فى شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل
على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة او التكلف اما استحالة الصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون مع الصنع والتكلف فظ بطريق الاشتمال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظ واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الكاملة الذاتية غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى قول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه ح لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلانه قوله يأبى عنه اباء لا يخفى على ذي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي ح ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يحمل على هذا التقدير لان لا نم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل له معان آخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع تأكيد او دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات اي الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وانما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو واجب ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل تجريدها عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ معناه على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشاها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تم قوله الاولى كون الضمير له اه اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله تع يفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تع اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة

على الخصم او المؤيد بجميع حجة الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا هو يد بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مويدا بالساطع من بين جميع حجج الله تع اذ بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تع واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخ عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المويد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يده بكله ملح فيه اذ سائر الانبياء اما مويد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله الساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله افادت ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيد وا بامثال هذا البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فما شعار العبارة بها ظ لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والا لم تفد اعظمية اية نبينا على ايات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك اذ يصير المعنى المويد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لانه حجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا اه بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع

بحث انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كان يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتامل قوله اما على توهم اما او الفرق بين توهم اما وتقديرها
ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها في امثال هذا المقام فيكون حكما
كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما
السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا ونهيا وما
قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي
في قوله نعم واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين تقدير
اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على
التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة انشاء على حمد المنعم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة
خبارية لما ان اخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد
للتاليف وهذا بيان السببية والظرف معمول القول المفهوم من السياق قوله كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما
بعد فلان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة
ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل ويدل
قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا [illegible] قوله القواعد جمع قاعدة
وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي بمعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها او لا تتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة
وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر [illegible] الجنة [illegible] ثبوت امثال هذه
انما هو بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها [illegible]
الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي [illegible]
عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة اساسا لها ولما كان ثبوت الكتاب [illegible]
يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل [illegible]
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة [illegible]
[illegible] نقا عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون الشيء اساسا [illegible]

ذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب
اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية
تشتمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت ولا الحصر المذكور مسلم وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذواتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء وهو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور
لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكر ثم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية فلابد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما
لا يحتاج اليه التقرير الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية
الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه والكتاب اساس الكلام ثم الكلام اساس له فيكون الكلام اساس
لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس
العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان
الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك
المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية
الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب
وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس
اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم الخ
اي لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب
يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات لا استحالة فيه
قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر لان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية الا يجوز ان

يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيهه ثم بهذا الطريق بعض الوجه
لانه لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساسا لمسائل العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وبعث النبي الى التفصيل
هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية
اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس
الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض
آخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث
فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساسها وفيه ان معنى اساسيته هو الموقوف عليه من اي جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقيده فليتامل هذا قوله ثم بهذه القرينة ترق في المدح
تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله سمي
علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المحقق وفيه انه
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب
والسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ونكت ايضا الآية يعني ان [illegible]
الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها تعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه
على ما اختاره المتاخرون فيكون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين بحيث جعلوا
مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا ليس

في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا انفسها او على العلوم ما يبين فيها انفسها ولا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الجميع ولم يقل به احد وبصرح قدس سره في الحواشي العضدية فتامل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر الا الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليهما انما هو في الكلام فلا يرد عليه ما سنح والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل العقلية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك اه اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثبات انها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله فنسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع لاعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم اه يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائده اه اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف قوله فان الشريعة اه اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعبادة من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دان اي ذل واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب وامليته اي كتبته ففي اضافته النجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء اه نقل عنه هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص قوله سميت اه يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن الآفات ولانهم يخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او كان السلام

اسماء الله تعا اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة
قوله ومعنى هذا الاسم هو الذى منه السلامة اى فى المبدا وله السلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع
النقائص قوله فوجه التخصيص يعنى اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم
ظ لان المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض
لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز
يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه القال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى
واحد قوله ولما تعدد المتبوع الا نقل عنه هذا جواب سؤال مقدار وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد
الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الا وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين
على حدة وعقب تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية الا يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية
افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى
بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة
على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بمحسبى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة
فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه الا يعنى ان الجملة الاولى وان كانت
خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف فى نفس الامر
وهو ظ قال البعض الا فاصل نقل الكلام الى عطفه على قوله والله الهادى وان جعل فى ملك لانشاء المدح فينتقل
الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء نسحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة
فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدنا
الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله قوله
وايضا يجوز عطف القصة على القصة الا معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف
ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن
من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف
والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك لعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل
مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا اد عطف مضمون جملة

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الشارح
انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص لانه لا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحب بعطف القصة على القصة لشيء من
المعنيين على ما نص عليه الش في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الش رد هذا العطف
مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ماويهم جهنم وبئس المهاد وقال
بعض الفضلاء اي رد سيد المحققين رد الش هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما
على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اي
نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال
لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما
فهو يتعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يؤل نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا
انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كالجملة التي خبرها فعل تعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم
الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف
جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الش انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت
انشاء للمدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير كالاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل
قوله وايضا يجوز الخ يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الش بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى
المحسبي لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له
محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب
فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس ثم يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بمحسبي لانها جملة لها محل من الاعراب
صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكره الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

اى رجل جيد فح لا اشكال فى عطفه على حسبى قوله ويدل عليه قطعا اى يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز فى قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من المحكى دفع لما لما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه لا يصلح العطف اذ فيه عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو تقديره انه قلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى وقعت فى موقعه وهو مشترك فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على قبله بتقدير المبتدا مامورا لتناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدا لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ او الخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر فى كلام البلغاء لقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجئ حذفه فى الاستعمال و انتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع تسبق بما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدا مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ الدليل كرفيه اسم الله مبتدا مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالة قوله او بعطفه يعنى يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه يصح ان يكون خبرا عن المفرد

والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية على
التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز
ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة
الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور
انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون
الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع
مادة الاعتراض به او لو لزم فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن الاعتراضية
وقع تحريرها في حسبي ونعم الوكيل **قوله** الحكم معان ثلثة الا يعني قد يطلق لفظ الحكم على نفس النسبة الخبرية الايجابية كانت
او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق لفظ على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراكها
بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين وعلم انه من حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه
او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها
من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى
نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد
تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو
الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق
بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمل والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول اي
نسبة امر الى آخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهم المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله
نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر
بآخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب كلا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا
الاطلاقين الشريف بشرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة
الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق
فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان الاذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة
السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة
النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو
ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت
ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فلا
ثبت له والالزم ان يكون اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله
خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره
في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما وفسر بالكلام
الذي يقصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب
حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل
جميع اقسام الكلام ممتنع قدمهما مع قدمه او ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة و
يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة
الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان
المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال كانا نقول الكلام
وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا
بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تع ولم يكن
له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير
كالقصص المبنية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب
في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو
سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل

ابتدا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من
الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما هو مطابقة المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب
مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال وجبه فوجب فالتمثيل به مبني اما على المسامحة واما
على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب
الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين
على ما ذكره الشارح في التلويح قوله وهذا الاحتراز يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح
الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا
وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد
به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق
بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع
والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى
التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو المت
سابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته لا يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا
كان المتعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون
معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها
يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية
الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة
قوله واستدرك قيد الشرعية الخ لان لفظ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف
في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية
او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد فالمعنى اذا كانت ارادة للمعنى الثالث تعسفا
فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظ اذ يصح حمل العلم في قوله العلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل
ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما
سيجئ وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق
قوله او الثاني الخ يعني ان المراد بها المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لابد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات
المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على
الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب
اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في
حملها على التصديقات بها يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشرعية العملية بمعنى ما هي متالفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية
يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد ا
وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي
متالفة منها اعنى التصديقات المخصوصة او جعل التصديق متعلقا على مذهب الامام بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله على
التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة
الى نبينا الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن القسم
كان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد ذكره ما
[illegible] في الملكة [illegible] للفلاسفة [illegible] مؤيدا بالحج المفيدة للحق [illegible] فانه كالخطاب

فيه **قوله** ان اريد به مطلق التعلق اه اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى الآخر على اى وجه كان فالامر فى صحة
معنى التعلق فى كلا الموضعين ظ اذ يجوز ح ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المفيدين بكيفية
العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية
لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد
بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بما
الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد التصديق منها فقط لا العمل يسمى علم
التوحيد والصفات فان غاية العلوم العلمية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية
شرح المطالع **قوله** وانما لم يعتبر التعلق اه يعنى ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس
العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل
من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام
الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض
الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية
الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى الكيفية لكن
الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من
عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل كتصحيحه والاتيان به على الوجه
المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على
الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية معها كما فى قولهم الانسان
موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه
بل من قبيل الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية والهما من عوارضه لا من حيث ذاته
ولا من جهة اخرى فتدبر **قوله** وان اريد به اه اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد
بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق
بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

[illegible]

للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق النسبة
بالمعتقد معنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين
ولا كلاهما بل ولا النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة اه يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين وتعلق التصديق
بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه
العمل بالجملة باعتبار تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء
على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد
ابوه قائم زيد قائم الاب ثم يكون الكيفية محمولة على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا اذ لا معنى
لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اه اى ليس
تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي
اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم
كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه
يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان قولهم النية اه
قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا
لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم
معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك فلا شك في احتياجه الى التاويل قوله ثم انه يعني جواب عن قولهم
ولانهم عدوا اه يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ يبحث فيه احوال قسمتها بين الورثة
والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة اه ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى
فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي قوله من قبيل
العطف على معمولي عاملين اه يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين
على مذهب مجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية اه ورفع المحشي بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا
خبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاء اى يسمى العلم المتعلق اه

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ اى ما يكون
القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل
اصول الفقه قيل لا نم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية
وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل
هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة
بين الاصوليين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها
اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه
الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث
الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام اعم من
الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات والمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث
الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تع وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى
الغير المقيد بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية لذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد
ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام
ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم
يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث
الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع
الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله
على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية
وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل
المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تع
حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فينحصر ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس مثلها فاندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في
اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية علاوة لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله
ولانه رجع الكل الى الصفة ما حتى يكون علاوة الاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم يجعل موضوعه اعم من الذات
قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين واما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال
في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم
الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من
الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما
من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضلهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم
درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله لا
عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما
ذكرنا قوله لا عند بعض الشيعة اه فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل
المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية
والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما احلوه لانهم لا يضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك الاشارة
لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لغفلوا كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها
لا لارشاد يحصل في ذلك الزمان بين النبي لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع عطف عليه وهو قوله قرب العهد ونقله

قوله الا اهتمام اه اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل مثل ورود الحكم ابتداء للادلة لا يتطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق عليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك لكن انقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما توهم اه اشارة الى ان الاختصاص اما اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى انه ليس لعلم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من التابعين فيه ان مالكا رحمه الله تع عليه ممن تبعهم على ما قال فى التقريب فى مثل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعى عن تابع كزهرى والانصارى عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله قلت المعروف ههنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف ههنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا الخبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فيراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلثة انتهى يعنى ان النسبة الجزئية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت انفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا ستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول اه اى لك ان تقول فى الجواب عن السوال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد الا معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة مستعملة فى الجزئيات فالمعنى سمو الاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا الا كما لا يخفى اقول وسياتى لك ما يدفعه فى بيان ذلك القول

فلا تم ما ذكره فيه بحث وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن
دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة
واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها التفصيلية فقهاء فلا اشكال في شيء وهو ان هذا التوجيه
يخرج التعريف عن الفساد ولكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله
وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم
فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة ومالة افادة
الاعتبار الاول للاعتبار الثاني الى ان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه به
مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج بمحله عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه به لخروجه عن القوة
الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق وذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها
في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير
الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام
معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اي ما جعل المعرف بقوله ما يفيد
معرفة الاحكام الا ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على
المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة
راجحا فما يأباه قوله تدوين العلمين في ترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم
فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين العلوم
بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال
في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول
والقواعد انتهى فان قيل فما قال الفاضل الجلبي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بها يسمى منها الملكة
تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد منها

من العلم للعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد آه فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع
الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال
فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال كما نال الاجر به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما
يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين فى حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها
انتهى فاندفع ما قاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها
التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل
المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه
الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايض فان المقلد اذا كان له
علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك
الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقه
مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى
الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل
اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل
له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن
يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه راى المجتهد يجب
العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق
القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث
استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل
الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينيا مستفاد
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات مختص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف
المقلد فان ظنه لا يفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يكون المقلد فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل

الدالة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية فلا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع مجتهدا لانه لو ادى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما
ادى اليه رأيه وقت مطالعة المسائل التي ادى اليها رأيه اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على امارته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك
التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فينبغي ان يجعل المعرفة بمعنى اليقين والادراك بمعنى ما
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير هذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى بما ذكرنا
من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل ان هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية
الحاصلة من الامارات وبالاولى سوال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست تفيد اليقين بالاحكام
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا
زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بحواشي السيد السند
على شرح المختصر للعضد في مبحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال الجواب عن الايراد السابق بقوله ثم يرد الخ
وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا
قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع
على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل
المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير
المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيين احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم
حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية يلحظ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار
لانه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه ما لحكم
بعنوان انه علم جبرئيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرئية بدون حركة فكرية فان قلت لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي هذا
الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه احتمال لان العلماء اختلفوا فيه
فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا في جوازه للبعض [illegible]

بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز السهو
والخطا قوله تعريف الاحكام الا يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق
الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له
يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزائد يوما فيوما والعجز عن
مثل هذه ثابت لثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل ما مر من الكلام الا اي
من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة
فاقول قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال وحال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على
وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة
حال كونها مجملة غير مشخصة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التي ينطبق بالاحكام اذ لو اريد بالادلة
الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في
افادتها متعلق باحوال او حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
والادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال
صلوا فركوا قوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل
العلم بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال
العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام
يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك
الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا
على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الادلة ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية
ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف هٰهنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا
شك في صحته فان من طالع مثلا ان الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة
الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة

مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة الاجمالية الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة يمكن الجواب بان التغاير الاعتبارى كاف وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله وقس عليه معرفة العقائد يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل التى تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الافادة قال الفاضل المحشى واما الجواب الثانى فلا يجرى ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد وموجود وقديم ومحمد نبى صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان صانع العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المص رحمة الله عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحى العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزء الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبى صادق يجب تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجرى فى المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه مما ورد السمع الى ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عد فى المواقف ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك فى جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام فى علومنا فما الوجه

وحده وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجها لتسمية اسم يكون بازائه يعني
اعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتباره لانه لو لم
يبينه ايراث القوة للكلام لا يكون تقويه بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان
وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة وفي استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق
باعتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك قوي في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا انما هو باعتبار
ما يعرض المبادي فيهما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما تمهيده
في قوله اول ما يجب الخ وضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق
لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا اذ لا حاجة اليه وان لوحظ ذلك
ترك المحشي ان كان هو كونه اول ما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام
في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا للمجموع قوله ما قيد الاول
او ذكر وجه التخصيص لا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع
وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام
عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و
يتعلم تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص
الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق على غيره
اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منقولة
على قوله اذ لو لم يقيده الخ يعني التعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيده
الخ والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض
عليه لا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير الخ جواب سؤال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام
عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام
بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل
ان يقال اولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انهم لم يتعرضوا في غير هذا الوجه فعلم
ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وقوله انما يعرف لو قدر اولا قوله المسمية بالكلام لما قيل منهم

جواب السؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما
مع ان الظاهر تأخيرها عنهما اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان واضع اسم الكلام سالك المسلك الأول لكونه
من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم او لاختلاف المتأخرين فافهم تبع الحمقي في هذه التسمية قوله ان الواسطة
بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان
والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا
بجميع ما جاء به النبي عم فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار يرد
لما يتوهم في كلام بعض خالط مذهبهم بين عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار حيث قالوا ان مرتكب
الكبيرة لانه ليس بمؤمن لا يكون محل الجنة ولا كافر لا يكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين
المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم
مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا ليكون واسطة بين الجنة
والنار فاندفع وقال الفاضل المحشي من ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة
والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها او لا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان غرض المحشي
ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والمراد بالحال
ان الحال بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لانهم اثبتوا الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء
بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء
قوله او من فترة من الرسل اي زمان فقد النبي عم وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم [illegible]
المأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة [illegible]
ورد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينقسم الى الكافر المجاهر [illegible] المحشي رضي الله عنه
انما ينبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر
فيكون اعتبار الحسن مذهبه اثبات المعتزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع
من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رح بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة
ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لديهم الا انه لا اثبات لهم حيث قالوا ان اهل السنة في [illegible] الكبائر

على قول فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو
الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغائر للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين
من المعتزلة انالا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي
يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان
والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه فقيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمومن ولا كافر بل هو
منافق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان
الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه
عن الاستدلال عليه فانه قال اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى
تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان
ادخل فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب
على ما نقل في البداية قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى
اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب
فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب
فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على
سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجي تفصيله
قوله فالمراد بقوله فادخلها لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب
للمطيع والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه اي نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى
ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه لتفرعه على الكفر والعصيان
ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري
قد اطال الكلام على نفسه في سوال الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب
عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري انما ابطال مذهب معتزلة بصرة
واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه يتم في مادة الصغير ولكن اما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان
وطلب البيان قوله قال لو تركه بخل او سفه لانه ان علم الله تعالى بما هو نفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم

يعلم بكونه سفيها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل قوله فاوجب
اه يعني اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه ما الزم اي لزمه امر عظيم لا يمكن
التعبير عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب عمله في حقه ان لا يخلقه او يميته
صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرايني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح [illegible]
واجب على الله اذا لم يوجب ترك حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الابن الكافر موجبة لكفر
ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله في نسله صلحاء
كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام مذهبه فهو يقول يجب
اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر في حقه ظلم يجب تنزيه الله تعالى عنه
نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى
وقيل ايضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر
بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق
العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر
قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسره بانه الفعل الذي يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية
والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى
ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى
قلت تعريض الثواب عندهم ليس موقوفا على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن
الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدبيره نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فح لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم الاكرم
ابي حنيفة رحمه كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين غيره من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان
المقلد على ما سيجيء قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب اه اى الظاهر ان مقول القول مجموع ما في الكتاب لان
القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول
فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل
مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق اى عندنا لان قوله خلافا للسوفسطائية
لا يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول اى قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب جملة اسمية وقعت
حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيدا له فلا يلزم شيء مما ذكروا الفاضل الجلبي اجاب عن الاباء بانه يجوز
ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب
مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس
كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء قوله يحتمل اه اى على تقدير ان يكون
القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع
ان غيرهم ايضا يشاركون لهم في هذه المسئلة لاعتدادهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة
قوله قد يفتح الباء اى يفتح رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية
اى الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق
ايضا اذ يصدق عليه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة لانها في
المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكن لا يلائمه قوله اه فان قوله واما الصدق
اه يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ
تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا في
السابق بهذا الاعتبار فلو كان المذكور في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق اه
اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله بغير الاشارة

يستفاد من الشيوع والخصوص فاذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات والنفي يكون هو مقصد المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا [illegible] المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه الخ لا تعلق له بالحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا اي الذي ينظر اليه بالذات وبلا واسطة في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا [illegible] هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فينقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع ويسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه [illegible] ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها المعنى اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم باشتقاقه بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين فكذلك منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اي ضمنا اذا فاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصول [illegible] لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية [illegible] ان يكون هذا [illegible] وان لم يكن تلك النسبة هو الواقع [illegible] الخارج [illegible] معنى [illegible] تحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة في الخارج ولا [illegible] او قيل ان النسبة امورا اعتبارية لا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما الصدق الخ لا يعني انما [illegible] كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق [illegible] الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه [illegible] مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالصدق اللغوي للصدق [illegible] الانباء عن الشيء على ما هو عليه [illegible] هذا الاعتبار بالصدق تسمية [illegible] بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم يجعل الامر بالعكس [illegible] الصدق وكون الحكم مطابقا [illegible] الحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا [illegible] التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا القريب [illegible] الى الفهم [illegible] [illegible] ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشي وفيه [illegible] الانباء [illegible] والمفهم ههنا [illegible] الصدق الذي

فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء للموجود في الخارج اما بنفسه او اما باعتبار الوجود قوله لان اثر الشيء اه يعني ليس اثر
الفاعل كون الشيء اه ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
بمجعول الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتوسط بينهما جعل واما عدم التمايز في المعلومات
[illegible] الخارج لا في انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان
[illegible] الماهية [illegible] مجعولات [illegible] لا يعقل [illegible] يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في ان الماهيات
مجعولة [illegible] بمعنى ان الذي صدر اثر الجاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاذا تحقق ما قال
[illegible] المذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من قال ان الماهيات
مجعولة [illegible] الماهيات مجعولة بمعنى ان تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يعني محلا
للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرنا فعليك الرجوع الى شرح الموقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء
للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير حاصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله
قلت بعد التسليم اه يعني لا نم ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا
باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا لجنس الاستعمال لكن نفرق بين
الموجود فان الفاعل وبين ما به الموجود موجود ذات الموجود والماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف
بالوجود وما ذكرنا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك
الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون الشيء نفسه [illegible] الموجود [illegible] انما في اتصافه بالوجود
على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء و[illegible] حتى [illegible] قلت هذا من تنوع العبارة واما قولهم انه لا
يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيره وهذا كما قالوا [illegible] بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى
القيام بينهما قوله ويظهر مما ذكرنا في بيان الفرق [illegible] ماهية ما به الشيء قوله وقد يجعل احدهما اي الشيء
اذ لا صحة لرجوع الاول كان الضمير الذي محمول على الاول ومحمول هو الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك
الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غيره [illegible] فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذات
بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال اه اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه الشيء
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض طرد التعريف بالعرض مما فان طرد التعريف لان حاصل التعريف
على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته له وان كان نفس الماهية او جزءها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن نفي الاختصاص بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في
كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل لشيء اما بالعرض فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها
فما قال الفاضل الچلپي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لكون المقصود تعريف
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فالقول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي
والجزئي فتدبر قوله وجعل هو هو اه تعريفها قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو
والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد
اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد في المفهوم ورد بان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه اصطلاحهم في معنى
حمل المواطاة لا غير حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي يجب الاحتراز عنه في التعريفات
فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضمير للشيء ظ متبادر ساعده وورود النقض عليه انه يرد على هذا التعريف
ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي حد ما ذكرنا قوله لكان
اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المفهوم منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة المتن [illegible] انه يلزم ان تكون
الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه [illegible] [illegible] ان ليس المراد
[illegible] في قوله ما يمكن تصور الانسان الضاحك مطلقا او التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه وانه
لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه [illegible] العوارض [illegible] بالكنه [illegible] [illegible] قال الفاضل
[illegible] ولا يخفى عليك ان [illegible] بتعريف الماهية [illegible] [illegible] الماهية [illegible] لما يحرج
[illegible] العرضي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] لتسالم من قول المحشي في بيان
الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسه كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان
العارض والمعروض واحد واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله ما به السببية
التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض
لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما [illegible] الوجه الاول [illegible] التصور بالكنه [illegible]

الحقيقة

في العوارض لا بما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد
الا يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه
والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل
الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
بها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا
ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما فمعهما او يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من
التعريفين تامل قوله وجوابه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان يكون معرفا
للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع
للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية انه يجب اثباته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها و
هما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير
الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك
الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا
تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونها اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم
بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم
يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح
السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من
تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلنا ما يحتاج اليه وهو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصورها تصوره

قوله ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله ان المستلزم لتصور اللازم تصور
الملزوم التفصيلي فربما يخطر على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم ولا يستمر التفاته اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا
قصدا لم يخطر بالبال استلزام تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع
فليرجع اليه قوله وايضا زمان تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء
بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون تصوره بعينه تصور ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور
اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متأخر لتصور الملزوم وتابع له وامتناع
توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمانا تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون
اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق
معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره
تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم
قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من يسلم امتناع
توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه الاشكال في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب ان يقال
معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي
امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع
المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة
المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة
فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد
اذ لا يجوز اجتماعهما فيرد عليه النقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني
التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زمان التصورين بعد الاستدلال
عليه لا حاجة الى دليله والا فهو عين مدعى وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك

بخيركلزم جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على الملزوم اصلا بل يكون الامر
بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاعدام [illegible] داخلة فى مفهوماتها وتعقل الاضافة
يتوقف على تعقل الملكات لكونها اطرافا لها كما ان الاعدام موقوفة عليها اذ لا يتوقف شئ منهما على الآخر كالمتضايفين
فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر فى العلة
والمعلول وبين معلولى علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا
لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الآخر يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع
ظهر ان اعتراض المحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواز الثانى لا يجرى فى الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفى
مبنى عدم التدبر فى توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات
مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم
فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم [illegible] والجواب ما ذكره بقوله والاولى الا وحاصله ان فى الذاتى
تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده لما ان المتصور ايضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن لكن المتصور
وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا فى الكليات الفرضية فرض الاشتراك الممكن وان كان المفروض
محالا بخلاف الجزئى فان الفرض والمفروض [illegible] تفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح
مختصر الاصول [illegible] وهذا التقرير يكشف [illegible] المقام يعنى ان العقل من الانفكاك اعنى كون زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفيه فى الفرق بين الذاتى واللازم [illegible] فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم
[illegible] المفارق فلا بد ان يجيب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال [illegible] هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول
[illegible] فائدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهام للزوم [illegible] بمعنى الانفصال وعدم الاجتماع
لا المغايرة [illegible] قوله وقيل ايضا اعتراض ثان على قوله مما يمكن لا يعنى ان يريد بالامكان فى قوله مما يمكن
تصور الانسان بدونه [illegible] امكان الحاصل [illegible] الضرورة عن جانب [illegible] وان تصور كنه الشئ
بالعرض وهو محال اذ لعارض لا يفيده معرفة حقيقة المعروض [illegible]
الانسان [illegible] بالعرض جائز اذ لو
لوجب ان يتصور [illegible] عن احد الطرفين
وهذا المعنى [illegible] تصور الانسان [illegible] واجب كل واجب

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه الخ يعني
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سبب الحصول له
الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما يمكن
تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان
بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليس بضروري بل بين لا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم
تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية
فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسوال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة
المقيد يعني ان الامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور
الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي اوبه ليس بضروري يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه
العرضي واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه المقيد بكونه
حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه
لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي لا ابيض ممكن
لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون
بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفها
فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى
بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض قوله ويستفاد منه
ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق
اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور بخلاف
الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف اللازم
فانه مغاير للتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله
على ان تصور الخ اي لا نعني سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور شيء

بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله لغيره ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض يلزم من
العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم بها العلم بمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض

قوله ويمكن اختياره الخ جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني ان المختار
ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا
بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي ممكن وجوده يعني عدم
التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل
في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي ممكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري
ثم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي **قوله** قد اطلقها على الماهية ان
كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم
وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية
في شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد الحقيقية الجزئية وتسمى هوية **قوله** اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فام
الخ ايذانا بان هذا السؤال ناش مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وروده على ما قبله
سواء كان منشاه ذلك ولا على ما هو طريق سائر الاسولة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يات
بشيء **قوله** مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت
بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد
الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة او حقائق الاشياء الثابتة بل لا نفس تلك الاشياء فوجودها
وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة
في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما يجاب به
عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الحكم
بالسوفسطائية ولا فائدة في تقرير الكتاب بها اذ لا يستدل بوجود المجردات ولا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها باسماء
المخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا واذهاننا واين هذا من ذلك تحقيق
ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن سؤال وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول
بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية

بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لا تكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها
موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الچلپی هربا عن هذا الاعتراض فی بيان قوله
تعريف الحقيقة اى تعريف للماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود فی الحقيقة غير
مراد فی قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية للموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا
عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فی هذا المقام وتوجيها للاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما
ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشئ بمعنى الموجود فی لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء فی لغويته وانما لما
فلا يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية فی قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل
للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشئ بمعنى الموجود وقال بعض
الفضلاء ان كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق او
التساوى ولا مدخل للتساوى فی لغوية الحكم اقول معنى قوله للشئ عندنا الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى الموجود حيث
قال فی شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجد من شايع
الاستعمال فی هذا المعنى ولا نزاع فی استعماله فی المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصرى من انه حقيقة فی الموجود مجاز
فی المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فی شرح المواقف فی خاتمة المقصد السادس فيها مبحثان الاول فی تحقيق معنى الشئ
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظى متعلق باللغة والشئ عندنا الموجود **قوله** اذ لا لغوية بيان لكون المنشا
مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يعتبر من الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
الموجودات موجودة ولو فسر الاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التى بها المعدومات هى موجودة ولو فسر الثبوت
بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشا
للسؤال هو مجموع الامور الثلثة مما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشا والمحشى غير المورد لبيان المنشا
منشأ قلة التدبر متابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية فی ذلك اه **قوله** قلما يحتاج يعنى ان ر للتقليل وقلة الاحتياج
باعتبار قلة المحتاجين عن اصحاب الاذهان القاصرة **قوله** كما فی مثل اه فان المعنى ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود
فهو موجود فی نفس الامر لان ما هو واجب وجوده فی نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعنى ان اخذ موضوع
هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل
بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازى فی شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات الفضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى
بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على زعمه فانه اخذ
الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغوية وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان
المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا
بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى
قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان بما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرف شعري شعري على الوجه المذكور
فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفي شعري شعري على الوجه
المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور
فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا
فرق بين الاصول الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره اعني ان السائل اعتبر المثال متحد
الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر
مذهب الشيخ وللمتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع
كان مقصد الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول
بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من
هذا القبيل قوله ولك ان تقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة
قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة
الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين
هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان

معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه الدلالة لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلپي ان اراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة في الموضوع له ليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل لشيوع كون المعنى المراد حقيقيا على ما قالوا من التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالان او المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد بعض شعري المعهود وهو شعري الان كبعض شعري المتعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظة تقييد كون المراد فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن الظاهر قوله وكم فرق اه اى وكم من فرق بين شعري الان كشعري فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الان كشعري فيما مضى والمعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او بالشخصي اما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فلا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا اصلا وفي التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه شعري اه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى البيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كان استفادة معناه يحتاج الى التاويل وتقدير لا يدركه الا بيانه

الآن كشعري فيما مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان ولما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فيما لا يرتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كذا انقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان **قوله** واعلم الخ جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء الموجود والمعدوم ولو بمجاز اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السوال الا للمعونة وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السوال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قلت الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما حققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتامل **قوله** التصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء **قوله** فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق محقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواع علم فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد ولهذا قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس ولا هي الانواع **قوله** بمعونة المقام يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون

ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا
المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
متحقق فيما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف
في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان
الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها
ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها اي ثبوتها
التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم
بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا
اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت
والا فلا وجه للتخصيص لتقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت
بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا
قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب
التقدير **قوله** والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت
الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء
فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة **قوله** لانه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها **قوله**
وان اريد اجمالا اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير
مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما
يتعقل من حقائق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد
العلم الخ يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة
الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم
بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها ح فلا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم

يضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل بالقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان
يكون بالكنه والفاضل الجلبي فهم من مقصد المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا
لان الاول علم تصوري والثاني تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان
ما ذكره بعيد عن المقصد بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى
ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل عليه اي لا دليل على تقييد
العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى
العلم بالحقايق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح العلم في
قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها ينافي ان تقييد
العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق باحوالها
على ما مر وقول الشارح يدل على شموله للتصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلانه يعني لو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد
العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان
كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد
العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير
الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم
احدهما تعين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع
ما قاله الفاضل المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد ويجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق
التقييد على ذلك التقدير فيجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم
لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك
التقدير فيجب تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها
يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان
اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق

ايضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا من حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هنا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد بجنس يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثر فيرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه يعني ان ارادة الجنس وان لم يتم بها الاستدلال يحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التفريع بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد اخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله والجواب يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدث ثابت والعلم بها سواء كان في ضمن ما نشاهده او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثر كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده وغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد ما يدل عليه قرينة فالجواب مبني على التلبس والتلبيس تامل قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف فلان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة او موصوفة واياما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لا نسلم المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد اي جنس ما شاهدنا من الاشياء من اصلا فلا بد من تقدير المضاف او يأول بالمشاهد افراده قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهده حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف وذلك لان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هو المشاهد لانها اظهر وجودا او اسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان في بدو الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تامل قوله فهم العنادية الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا تبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة

متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية
اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اي تقرره والعندية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها
وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست بتبع للمعاني كما هو عندنا فانا نقول تجرد هذا الشيء لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء عرفنا
نجد كذلك وهو من هنا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها
تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على
المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب
النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها
والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان المثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي
ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز
كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على
ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث ادلف ظاهر الثاني
دون الاول قلت الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر **قوله** لانهم يعاندون اه يعني يعاندون العقلاء
القائلين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون الحقائق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل الا ان الكل راجع الى
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية
الوجودية ثم قال المراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يفحص كلامهم
وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون
بثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قولنا اذ ما من قضية بلا نسبة اه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ولا يختص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيء موجود الكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان **قوله** وبه يظهر اه اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم والثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا **قوله** فلتخصيصه اه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات **قوله** والاظهر اه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه **قوله** ان تقررها اه يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الچلپي اي تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانا نريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه واما ثانيا فلان ما ذكره في التفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت اه بعينه جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر ايضا فيكون مذهب كل قوم حقا اه فان

قبل ما معنى الحق والباطل هنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا يطابقها بحيث هو ما ذهب اليه
الانظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد مر منا سابقا انه مبني على اعتبار هذا
المحل ثم انه على هذا لا فائدة لايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات قوله هذا الرأي
بمعنى القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان الرأي
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان الا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الاسناد
الخبري لا يقال الشاك ليس بخبر لا يكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور لانا نقول هم
ارباب المعقولات لا نا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهب الى حكم
بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال
الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه
قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي وكالمرتفع
ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لا نه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير
هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المعنى ما
بالنفي ما قام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي وفي النفي اثبات وهو مراد فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد
ثبت ماهية من الماهيات ومن جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لا نا لا نم
انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف
بشيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة
المحمول والسالبة البسيطة لزم بيان الزام منكري الحق بالبديهيات بمقدمة متخفية عند العلماء بل فاسدة عند الكل
على ان فيه الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا
لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تامل قوله
يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم
ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات قال الفاضل
المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء
ان زعمتم انه محقق فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا

ايضا او ايا ما تزعمون نرحبا بالو فاق قول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد
ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فما
فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت ومعدومة حيث
قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيتم بانه ثابت فى نفس الامر حيث تمسكتم
فى اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل
ان يقال ان النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم لا يعني ان بعض
الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة فى الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجية
فتكلفوا فى توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو من العرض الموجود
فى الخارج لانه اما كيف او للفعل على ما قيل قوله ويرد عليه لا حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف
وقد انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقد المتمسك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل يوسع دائرة
مقالتهم لان المتمسك بهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال لا حاصله انه لا حاجة فى
توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى امر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام
فى التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج فى الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي فى الخارج
فقد ثبت امر موجود فى الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه
يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الچلپي فى تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك
الورود بين قول المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا
الالزام فى التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما تحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه
بحث لانه ان اراد انه محتاج بتصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا فى الامور الممكنة الموجودة
فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه
ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه فى الامور الممتنعة

سد الطريق للخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل حملو منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق
الثاني فهو باطل بداهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا **قوله** لانا نقول
ليس ههنا الخ حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان الشق
الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج
يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة
في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء في نفسه
اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم **قوله** عدم تمام
على اللاادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم
الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه **قوله** ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء
وثبوته هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحقق نسبة
الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين
من جملة البديهيات عندهم انتهى بل ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل
مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة محققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس
مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فح يمكن ان يقال لم يتحقق نسبة النفي
لم يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبتها
النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما
تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات
احدهما فيه الا يرى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس
الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع
فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع
لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا او بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصافها الاشياء

تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم بجواز ان تكون اعتبارا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم اللزوم ووجود
الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر
فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض
كما زعمه العندية هنا اما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد تاييد لقوله فيه
تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلا منهم نوع تدافع **قوله** حيث اعترفوا
بحقية اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشيء ونفيه والترديد ناظر الى قولي كل منهما اعني انكار الحقائق
وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان اثبات
التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي
يجد السكر في فمه مرا **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان الخ اما انه لا وثوق بالعيان او بالبديهة فلتطرق التهمة الى
الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان فتامل **قوله** وغرضهم الخ دفع
لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم
بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ **قوله** اطلاق الغلط
منهم بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله** قلت
قد يستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين **قوله** على ان القلة الخ اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة
الى احساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط
غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان
قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة
الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** ان قلت لعل الخ اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس الخ فان اللاادرية انما
تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح
العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط
في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل
وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط العام
سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط معتذر فلا يختص الجزم ببعض المواد دون بعض

ظهر ان جواز وجود سبب العام كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين الجزم مقدمة لها مدخل فى اثبات المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلبى من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ فى قوة المنا قضة فلا وجه لقول المحشى ان قلت لعل الخ اما اولا فلانه اورد كلامه بلفظ المفيد للتجويز والاحتمال ومن الجزم ولا بد فى اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين الجزم الخ بانتفاء مطلق غلط ليس بشئ قوله قلت الخ حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون بسبب العام للغلط الغائب الا يرد ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه فى بعض المواد كما فى مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما فى العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب فى نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل فيحتمل ان تكون منشاء الحكم لما صار منهما بالغلط لا يكفى فى حصول العلم عدم غلطه فى نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله ان صح ذكره يعنى وان صح ذكر الذكر المضموم فى تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف هيهنا كذلك وما قال الفاضل المحشى فى توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل من جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب حمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف المساوى فلا معنى لقول الشارح اى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغى ان يحمل التجلى الخ قوله حملا على قوله واغلاه يجعله من المضموم وفى شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال العبرة وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يرفعه واما ما قاله الفاضل الجلبى من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره فى شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور من الذكر المضموم فليس بشئ لان الجمع توجيه فى كتاب والخر فى آخر ليس من التدافع فى شئ

قوله لكن عده علما مخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها
وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح
انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد
بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس
انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز
والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحلها اعني النفس يوجب ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك
التمييز ولا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا
قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق لان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض القيد
فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من الصفات
التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن
العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء كذا في الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التميز عن
الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب
والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل
نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب
وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة
كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد
جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب
ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف
العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما تبين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض
له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي
هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من
النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الاثبات ينافضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم
صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو الظاهر لانه اسبق الى الفهم
لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظاهر وان يراد بنقيض المتعلق ويكون
المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب انجلاء ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وح
يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره
الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما
بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في
التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو لا وقوعها
فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان
احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه
اصلا لا في الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى
لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الاخر انه
يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد
نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقها لا يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل
راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن راجعا الا نفس التمييز لانه ان كان المراد
به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات
فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه في وجه الى
احتمالها لمتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل **قوله** وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل
بصفة المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التمييز اه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي
بها تمييز المفسر للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

وهو ظ وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا تقتضي لها اصلا بل تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها
اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او
دليل فلا يحتمل النقيض على نحو النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا يميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع
ان ارادة الصورة من التميز خلاف الظ والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن
الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم
يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق يستتبع
انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو من مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور واشار المحشي الى
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه واما التصور والتصديق ليسا الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مذهب
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة واين هذا من الوجود الذهني فان
مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبالتالي وعن الرابع بانه مبني على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر
ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل في
هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء **قوله** ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح

مختصر الاصول وانظر ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما لو كان
متعلقهما النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق ومن تبعهم والمشائخ يتحاشون عن ذلك قوله
فالعلم بهذا المعنى ينقسم الخ جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
تحريرهما قوله فان المعاني ما ليست الخ دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني ان شمول التعريف على ادراك الحواس مبني
على انه لم يقيد بالمعنى بحذاء ما لو قيد وقيل بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل لان المعاني
ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن
قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك
في الفهم الماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس
الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها
اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم
الا يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك عقلا بان
تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد
بدون رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة
باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين جزئي محسوس
مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله
وغاية ما يتكلف الخ حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلي اذ هو مشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في
الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس تخيلا وادراكه
باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه الخ يعني ان الامر
على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبته
عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي بضرورة انه ادراك المشخصات الملحوظة معها خصوصية المحل
كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة الملاحظة بحيث يمنع
الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

والا لانتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالي يعبر
تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال
اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما
يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة
هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا كانه لم يفرق بين ما به الادراك
والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي التميز الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة
توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد
ان التصديق غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا النقيض الصفة
فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض
للتصورات انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه
قوله ومن ههنا اه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهرا لو اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله
لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضميره لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة
فالتصور حينئذ نفس الصورة لا موجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والانضمام ولا شك انه يصح البناء
المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض تلك التصور
اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر لان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف للتعريف عند القائلين
بانه من باب الاضافة فحينئذ قال هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد به نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي
قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض نقيض
الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور اذ لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزه
الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه
الا يرى ان في التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال الاعلام نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم
نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور انفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم
ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف
العلم [illegible] ات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقـ[illegible] الا ان كل [illegible]

لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها
غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها **قوله** فلو سلم ان للتصورات نقيضا
اى لتمييز التصور لما مر قوله قلت الخ وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقايض انما يتم فى التصورات
بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشئ واما فى التصور بالوجه فلا
اذ يمكن لشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها
لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه **قوله** على ان الخ علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه
وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا
ينافى ان يكون له لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع
عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الچلپى فى تحرير هذا الكلام ما قد بلغ فى نهاية البعد عن
المرام وهو يزعم انه فى نهاية تحقيق المرام **قوله** لانه يبطل كثير من قواعد المنطق الخ قولهم عكس النقيض جعل نقيض
الخ فى قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس لذلك واما قولهم نقيض
المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق
مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان قسم النقيضان الامرين المتمانعين بالذات اى الامرين
الذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب
فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم
تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا
اعتبر نسبتهما الى شئ فانه ح يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب جزءا الى نسبة الانسان
الى شئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذلك الحال فى التصورات التقييدية
والانشائية لا تدافع بينهما الا بما لاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان
قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تنافى صدقا وكذبا فيكون
كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ
من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم
من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او مجرد تباعد فى المفهوم بانه اذ ليس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك قوله ومن ههنا قيل اه اى من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه فالاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ تقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لان كلا قسمى النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضا اللزوم اه عطف على فيه

قوله يبطل كثيرا اه ووجه آخر ليبان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب اه هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من رؤية الشبح علم تصوري للانسان ولا ملاحظة ومطابق له بحيث لا يحتمل غير الصورة في الواقع ولا خطاء في الصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سوال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي نشأ منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم ان لا تكون المطابقة ولا مطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هو صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية ثابتة مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لانه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسه مع قطع النظر عن فرض العقل اما الممتنع المفروض وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون كما اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومها فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له فتامل فانه دقيق قوله انما الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر

صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة

لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل من البين

ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن ولا يلزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا

اليه بالذات بل يحصل فيه حكم اعتبر فيه من التقديرات والوجوه من الوجدان كذب ذلك قوله ويرد عليه فرق الا ما

ان يكون التفات للصورة تصورا وادراكا للانسان موقوفا على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم

بالشيء من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة

تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون

ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه

في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود

ذلك المذكور هنا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بان المراد بان المتصور هو الشبح انه

معلوم من حيث الجزئية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظته مجرد من افراد الانسان وهو الجزئي فكيف يكون الجزئي

متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هي مطابق للشبح ورائه

وانما الخطاء في الحكم الصورة الملاحظة تلك الشبح المرئي ولانه فالشبح فرد من افراد الانسان الحاصل

[illegible] توضيحا انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فتوجهنا

نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قائم

للعلم والفهم متعلق بالمحكوم عليه في هذا الحكم الواقع على ماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوجه

بالجملة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا

من ذلك الوجه فقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين

العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان وكذلك العلم بالشبح الذي

هو الحجر الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية و

الخارجية موجودة في الذهن [illegible] يعني [illegible] الشيء وامثال ذلك الشيء حاصل انه [illegible] صورة الانسان

من الشبح [illegible] بانه انسان [illegible] بل العلم [illegible] متعلقا لا بان يكون متصورا للحكم على الشيء

[illegible] الانسانية [illegible] صورة [illegible]

ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لا نسلم يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء
بالوجه الذى هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه
حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء
من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه
الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر فى اتصاف
افراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان
كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان
الذى هو حجر فى الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذى اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم
والفهم فيكون المتصور مطابقا للمتصور الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر
فى نفس الامر والخطاء انما هو فى الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذى هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور
المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى
انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية فى حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه فى نفس
الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المراد بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما مر
فى بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه
فى نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحقق **قوله** اى ذاته كاف الخ فقوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد
بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة
والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا لسبب من الاسباب
اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا
اندفع المناقشة التى وردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات فى تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة يتوقف
على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصدق انه
كاف فى تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق **قوله** اختيار الشق الاخير وهو ان المراد
بالسبب السبب المفضى فى الجملة **قوله** اى فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر
اليه وهو المسائل الشرعية التى يبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية **قوله** يعنى ان الخ رد للمولى زاده حيث قال انه

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله لانها مبنية على ان النفس اه اتفق المحققون على ان المدرك
للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان
صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهبت جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا
ترتسم فيها صور الجزئيات المادية انما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة ويكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها
فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في
النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة
للاشياء الا ان ادراكها الجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وكذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان
الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم تنفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا انفتح ارتسمت
وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة
بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها **قوله** وعلى ان الواحد لا اذ على
تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة
لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها
يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير
بطلانهما فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها **قوله** فيه اشارة اي في قوله
يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا
ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين التشريح انه
قد نبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما
واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع
النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى
والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او
بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بحدب الآخر فيصل الايمن
بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد **قوله** لا يقال
الحركة الحاصلة ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي
فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوا
من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا
نقول لا يعني ان المتكلمين انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين
منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا
انواعه الاربعة الحاصلة مما يعدل الكون والمنبرية امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة كان مسبوقا بكون آخر او غير
مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني
ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسة لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر
الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم ... محسوسة وانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين
والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نحس بالحركة ... على
احد المذهبين قوله وما قال ما قاله مولانا صاحب ... ما يقال في توجيه قوله والحركة ... الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة ... ادراك الحركة ... مشاهدة
المبصر ... لا الى ادراك الشيء المتحرك بواسطة الحواس الاخر كالجسم ... ولا ... ذات الشيء المدرك محسوسة
والا لزم ان يكون العمى من المبصرات لا يحصل بعد مشاهدة الاعمى ... يكون
محسوسا ... وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى المذكور في ضمن الكونين اما قوله والملموس ... الجسم
... ما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليه ... ما ذكره ... ان يكون الحركة ملموسة
لانه ... الجسم ادراك الحركة فان ... حركته ولذا ذهب الجبائي
الى ان الحركة والسكون ... بحاسة البصر للمسود ... الجسم في مكان ... على
بيان كيفية ... وصوله ... اذ التحدد الوصول ... الحركة التي هي الكون في المكان ...
البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية ... الكونين ولا يخفى انه ...
الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر سواء ... فعل هذا ... فلا بد ... الحركة على
صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة ... المعلوم ... نسبة ... في ...

لا يدركه في مكان اصلا لكونه مجردا لانه لا يدرك العقل منه حركة يعني انما قلنا ادراك العقل منه الكونين وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فانه يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثاله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الغير لا يعني محسوسا لان يعلم ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله اعم كما بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد عن التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها اه ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما يفهم الفرق لكنهما متلازمان قوله انه مركب تام اه اي ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل يدل على نسبة وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه وقد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابق وكان الفاضل الچلپي ظن ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلا معنى لانتقاض تعريف الخبر لعمري انه بعض الظن اثم وقيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مختار الشارح لانه حكم على ان الالفاظ موضوعة للشيء من حيث هو على ذلك الوجه اي نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي اعلم وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت والانتفاء صدق والاخبار على خلافه ذلك كذب قوله وهو الحق اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي كونها مثبتة الصيغة بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط عدد ما واشترط الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية والجلد في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعم قوله او اثني عشر اه قال تعالى فبعث الله من بني اسرائيل اثني عشر نقيبا [illegible] النقباء المعروفين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا بعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام لتشهير او تواتر احكام الله فلو اتى بحصول العلم بهذا العدد [illegible] اشتراط العشرين [illegible] قوله وكذا عشرون صابرون يغلبوا مائتين [illegible] [illegible] قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين

من المؤمنين روي ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد **قوله** بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انه يختبر بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لاحاد ولا ما لا امرد ونه خرط القتاد انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستندا الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء اخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي كذا في التلويح **قوله** قيل عليه الخ يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى المعلوم بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل **قوله** وهكذا لحال كل معلول الخ فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة لا يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه **قوله** فان قلت الخ حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبداهة وكونه خبر الرسول

او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا

عليه **قوله** قلت عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير

التواتر كذا نقل عنه **قوله** تامل وجهه لتامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة

له محققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه **قوله** وقع في التلويح اه يعني

ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى اه فوجه كلام

بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود

للنصارى اه فلا تدافع لكنه احتيج في عطف قوله واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام الى التكلف وهو ان يقدر

لفظ الخبر ويكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه

يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا

يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للمقصد على زعم الموجه **قوله** لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التوهم

باطل ولا حاجة الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتاب

اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث

لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار

مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود

كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم **قوله**

بل لم يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة

او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم

انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن

عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا

المسيح نعم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس

الامر مستفادا منه تامل **قوله** وعرق اليهود اه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية

وقد وافقها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر

ملكا قبل البعثة قابضا المشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك **قوله** وبالجملة اي بمجمل

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه كلا انه قد لا كثر لقوله بل يعلم
عدد المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اى في اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى محل لقوعها
الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد [illegible] لكن هذا القدر كاف [illegible] عن السؤال
المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب [illegible] وليس
[illegible] قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين [illegible] كل واحد يوجب [illegible] المجموع [illegible] الا انه [illegible]
[illegible] مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد وهو [illegible] ان يكون
ههنا ايضا [illegible] قوله [illegible] ان اجتماع الاسباب [illegible] قوة [illegible] سبب
للاعتقاد [illegible] الخبر [illegible] الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه [illegible] اجتماع
الاسباب [illegible] الاسباب المتوافقة فلا [illegible] للسبب
بل يوجب نقيضه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير لنقيض الاعتقاد المستفاد
من خبر مخبر آخر لنقاوتهما اجمالا ويحصل بجميع تلك الاخبار ان قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا
يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل
خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر [illegible] في الخبر السابق فلا يحصل قوة السبب المفضي الى العلم
اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجب للصدق فان قولنا زيد قائم
يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها
لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون المدلول متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما من
ان [illegible] كل واحد يوجب [illegible] المجموع تأمل قوله تبليغ الاحكام الخ قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحي اليه ما يختص
لكن له في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وهذا التكلف هو اعتبار
[illegible] الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال يا ايها الناس هلموا
الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم كان
يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام ورئيسها قوله او بالنسبة الى قوم آخرين وهم لما قيل من انه يخرج
عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم
يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين يبلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه الخ اوان

على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه
حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان التبليغ التالي ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده
قوله لكن الجمهور الخ اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل
رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه
انباء الخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم كان
الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم
وعرفوه بانه انسان وملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى الخ وجه التأييد ان العطف
يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم
لان نفي اصل المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي والآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص فيه
بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون
ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما في قوله تعالى واذكر
في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا
نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث الخ تأييد ثان لكون النبي اعم روي انه عم
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا
كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط الخ اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب يشترط في الرسول
بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور و
الفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال الشرط في الرسول ان يكون معه كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي

ولذا قال اللهم **قوله** ويمكن ان يقال اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا اسمى بالسبع المثانى لكن فيه ان الجواب بما سبق من ان مجرد احتمال لا يكفى فى باب المرويات **قوله** وتخصيص بعض الصحف الخ جواب سوال كانه قيل لو كان النزول مكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر فى الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه **قوله** واشترط بعضهم الخ عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعنى اشترط البعض الشرع الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبى فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله **قوله** ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى فى حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له اذ ان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح القاضى فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة **قوله** لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الى الآخرة فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى المتواتر وخبر الرسول لكن يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق فى قوله واسباب العلم للخلق ثلثة **قوله** قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبى ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبى فلو خلقه على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق للمدعى على يد الكاذب المتنبى محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق لاظهار صدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الچلپى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فانه ان تم تم والا فنقول انما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد الكاذب [illegible] لانه لا يوجب تصديق الكاذب لانه [illegible] ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد [illegible] لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس

يمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى للاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اذ لا فاعل غيره تعالى او لانه
شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكر قوله ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتنبي لا يصير نقضا للتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون
انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهاره يعني لو فرض صدور الخارق على
يد الكاذب بالمتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي
لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق
دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد
ما قاله الفاضل الچلپي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها
انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل **قوله** والحق الخ اي
الحق في الجواب ان السحر امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمقناطيس
والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة
الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط للتصديق بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل
من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر
كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا
بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا
من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست بمقدورة له [illegible]

لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بروز مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه
لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولذا اهل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق الا ان يظهر من
سحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قلت كرامة الا انتقاض لتعريف المعجزة بطريق
الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود
من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه
حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض
منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان
كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه فيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه
لما اشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل قوله قد علم الارهاصات جمع الارهاص
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي
بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها
قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر
الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا
يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري
العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم
فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه
فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى قوله ولك ان تاخذ
امكانا عاما اي لك ان تاخذ الامكان العام العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو
عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة
قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

دليل لم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل
اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد
واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظر ما لم يكن هناك
تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالخبري لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا
التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اي اليقين انما هو بالبرهان ان حمل العلم على الاعم الشامل للجهل
والظن بخلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مولف من اقوال الخ مختص به اذ لا استلزام
في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل
منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات في التعريف
ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله اعلم
يقل لتلائها الخ يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المولف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف
اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الدائم
امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان
اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون
بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي
القضايا ظاهرة قوله فان قلت التعريف الخ يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مولف من اقوال يشمل الدليل
الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول
وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال الاولى ان يجاب بتعميمها بناء على ان الملفوظ من هو او المعرف كالمعقول ولا يرد
ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف
على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميمه كيف
يصح قوله قلنا الخ حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة بملاحظة ذلك التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك المتعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الا انه
في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مولف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب
خبري غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى البعض لا بشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول

قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد آه انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقادم الاسد فهو شجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله ايضا
يرد عليه اه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول اه يعني واندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن ينتقض جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي
غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم
يصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم
باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتايجها لا
لا يتحقق بدون تساويه وايا ه لمقالتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين
والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط
دون خفاء اللزوم وان الخفاء يعني الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع
غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تعيض كيفية الاندراج شرط الانتاج
في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تعقل كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال و
يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما
ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمط حاصل للمحكوم عليه
ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا ما لوجهان منحصران
في الشكل الاول عن لاخط الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين
قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني مولف من قضيتين اه انهما غير مانعان لصدقهما على
المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يحصل المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المط سرعة
مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المط الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المط
قوله اللهم الا ان يراد اه نح لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والثاني مفقودة
في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وحمل المعرف بقرينة على
تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تامل هذا لكن بقي شيء وهو

بالبيان ان يذكر المحشي وكان المراد باللزوم من نحو كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم المقصد بق لان اللزوم
مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها البينة وبعد قوله فبالذات
او فيه الا ان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات الملحوظة مع الترتيب دون المفرد
والمقدمات الغير الملحوظة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول
على ما تفرع ايراد صيغة فعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر الدليل المفرد بشرط النظر
في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط من طرفي المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك اه حاصله
انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير الملحوظة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه
الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكونان
مطابقا لان معنى مطابقة التعريفين ان يكون امتنا وبينهما ليس كذلك ومن ثم ان المراد اه فيمان للمقدمات المرتبة
تقدر وقصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق لغة بينا بالتعريفات ان
الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيص مثل الاول اه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا
على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدق على المقدمات فيحصل
التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة
على ارادة اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله و
تعميم الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وفي احواله فيكون كلا التعريفين
شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظ والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب قوله
يريد ان الخارق اه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله مصدقا له الاشارة
الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يديه وقصد منه اظهار صدقه عند الخارق في ما الخارق الذي
يظهره الله به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج او الابتلاء
لغيره في الاعتقادية كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا المدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به
اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القراين فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى

على يد من ادعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون
موافقا او يكون على يد من ادعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبه الخ هكذا ذكره السيد السند
قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل
المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول
والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما
تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في احكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى
تقدير جواز كذبهم في الاحكام الاتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت
بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان
دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية لجواز العقل لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة
المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله
اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن
منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول هذا على مذهب الشيخ
ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى و
ان لم نطلع على وجه استحالته **قوله** هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على
ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم
والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره
لانه ذنب **قوله** قيل عليه اذ التصور بخبره الخ وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول
فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب
المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون
الاحتياج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه
قوله واجيب الخ وحاصله ان التصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان
هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته
العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما يحصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه
الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية
لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى قول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما
بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري
عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في
كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه
دلالته على كونه حاصلا بالضرورة **قوله** ولكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا
عليه بلا واسطة وذلك لانا نسلم تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم
يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون
خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو
خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور الخبر الخ بيان المنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه
خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار
المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال
وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا ترى ان تصور خبره عليه السلام
بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ لم يفيد العلم الاستدلالي موقوف على استحضار
تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا
ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي اقول له تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
نعم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق
هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة

في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكرنا قوله
ان اراد ان التصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان
يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبيل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه
رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم حصول صدق الخبر بديهيا
على التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام الخ استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل
من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر ولديه يحصل في ذلك
الامر من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياجه الى الترتيب المذكور فح يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول المحصل صدقه بديهيا فح يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته
اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالي من حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى
تنبك المقدمتين على ما مر فح لا معنى للاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب
المذكور قوله ونظيره الا يعني ان نظير ما ذكرنا من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يوثر في حصول صدق الخبر بديهيا واستدلاليا
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة المقتضية لحدوثه ثم اثبت له الحدوث
فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن يحصل من اختلاف
العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية بما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان
المتغير بديهي ممنوع اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء فلنشأ قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس
من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر
منه عدم الاحتمال حالا ومالا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة
في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد اي اللهم الا ان يحمل على حذف لفظ ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب والتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا تعميمه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقيضهما في نفسها فان جبل احد مثلا علمنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عقل بعقل وقوع نقيضه بدله و على تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل هو بعيد من الحسن ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا اخذنا هذا الادراك يتبادر ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان مبنى البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى اه اي الاولى تفسير التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابتة فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب لكن هذا تفسير التيقن بما ذكر خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن وبالثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل مخالف فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل مخالف لعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المصنف اخرج بفائدة خبر الوصول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا باس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق

فى الحال لا فى المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه جوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان
ما هو مطابق فى حال و للمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات ممنوع لأنه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم
مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفى عليه ومن العجب انه لم يطلع على محل النظر وقال
وما هو جوابكم فهو جوابنا **قوله** لا يخفى ان قوله يوجب اه يعنى ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل
على ان مقصد المص من قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عنه اذ
يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء
الدال على انه قد لكنه لما قبله اى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا اه اى
انه لو لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضرورى فى التيقن او تقليدا
فلا يكون مشابها له فى الثبات فانه صريح فى ان المقصد من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين
وغاية ما يتكلف فى الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم فى
فى قوله يوجب العلم الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله
بمعنى مطلق الادراك مشهور فى الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن
مبنى على هذه الارادة واما ما قاله الفاضل المحشى من ان العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف
المذكور اعنى صفة تتجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس
بشئ لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم فى العرف مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم فى قوله
يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم فى قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب
فى الثلثة وحينئذ يجب التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين **قوله** وايضا سائر العلوم
النظرية اه يعنى ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذى ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول
بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال
ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين **قوله** والاقرب ان مراده اه يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله
والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات فى العلم

الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لراى المص لانه لا يقول بالتفاوت بين
اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجئ فى بحث الايمان اقول راى المص نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفى
القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس
كتصديق النبى عليه السلام تامل قيل ليس فى كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله
فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انكار ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت
بها هو العلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فى غاية البعد اما
اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات
واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم الاستدلالى
مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعا
فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة فى ذكر قوله والا لكان جهلا اه قوله
وكانه اشارة الا يعنى ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة اليقين اه اشارة الى ان الادلة النقلية
مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان
متشابهين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له تسلط
على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة
الكدورة قال الفاضل الچلپى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة
الاوضاع والالفاظ وان مقصد المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشئ من
ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها
بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى هو اقوى من العلم
الحاصل بالدليل العقلى فعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقف
تامل قوله والا فهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الشارح ظ فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره فى شرح
المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا عبرة بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكر فى الكافى
ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر ثم ذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه
من خبر الاحاد الا انه فى حكم التواتر لان الائمة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه و
حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر
عنها الا يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر
الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق وطريق
له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجه الا يعني قد بين وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه
بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات
والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر
الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر بالدليل مفيدا للعلم
دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر اه ان الخبر بقدوم زيد عند
تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه
بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شانه فهو صادق
اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك
يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما
يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة
لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
وقرينة لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض الموارد او في بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا
معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المحققين ومنشاء حصول العلم حقيقة
الاجماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل يعني قوي اشكال وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبر
في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر
الصادق لان منشاء العلم اليقيني ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن
والاحوال فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلف بعده في مقام آخر من غير تفاوت في الحال او المقام
فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلالة ان الظهور التام لليقين بما يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا
تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بحيث والدلائل فانها بالنسبة
كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص الخبر المقرون بها تفيد
اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدلائل العرفية فالمعنى المراد خبر
يكون سبب العلم مجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد
العلم لمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم
بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر انتهى
اقول ومن التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم لمجرد كونه خبرا لان
وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اه اي لان خبر اهل الاجماع
كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم
كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية فمنه
انه اذ كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري
اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله وحاصل الجواب
المحصور مبني الخ يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه
وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال
خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء
بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر بان يدرج خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم
من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى المخصوص الذين

يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت هذا الخ يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة ان العقل الة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان الة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم يكن الة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه الة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانصرح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشي ليست عينه قوله قلت الخ حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل الة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشي لا يسمى الة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار الة للاحراق بل انما يطلق الالة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الالة على العلوم الالية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها امر اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الالة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرار الكثيرة وانه يكون ح ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فانظر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار انه دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكانه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة موثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح فبعيد اي واما الجواب عن السوال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الاخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن الة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشي ليس مغائر اله بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحادثة فمغائرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجئ بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك قوله هذا هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغائر للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك بصريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال بالمغائرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرء قوله يدرك على صيغة المعلوم

ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوا
اه واعلم ان الشارح ذكر فى التلويح فى بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا
بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك
المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا
المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام فى العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول العلم
قوله والعرف واللغة على مغائرتهما اه يعنى ان العرف واللغة يدلان على مغائرة العقل والنفس فلذلك
قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة
المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق
على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله نعم ان الله تعالى خلق العقل
فى احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق لك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك
اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم
قوله عدم تقييده اه يعنى عدم تقييد العلم بالضرورى الاستدلالى او نحوهما بان يقول يفيد العلم فى الالهيات او فى
معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل
المحشى من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق
والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى قوله ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية وبعض
الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات
والحسابيات والثالثة لافادته فى النظريات فقط والرابعة لافادته فى الالهيات فقط والخامسة لافادته فى معرفة الله
فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعنى ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف اه كثرته فى الالهيات
فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور فى المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام
يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل
دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لان هذه النسبة اه انما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم فى الالهيات بحسب النظر
مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعواهم اذ ثبت كونه من الالهيات

قوله لان هذا نسبة عدم المعلومية اه ليتحقق التناقض حاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه
راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف في
وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظر في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم
في الالهيات فيناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة
قوله لكن يرد الا يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا
اعترفوا بافادة الظن على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض
لانهم يقولون ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه
الا حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا للالزام لخصم فانه معترف
بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم فيتم الالزامية اعني المركب من المقدمات المسلمة
عند الخصم شائع في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما
ينفي العلم الا اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الا وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على
تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى
الثاني قوله لكن القائل بنفيها الا اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
اذ المقصود الاستدلال انما يترتب على العلم ولا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون
النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة
المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نزاع مع المنكر في نفي نفس الافادة بل في نفي العلم بالافادة
بوهوا ما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه الشبهة لزم تناقض ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم قوله
اي اثبات افادة النظر اعني التحقيق على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة
ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف
على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية
بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال الا

مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر
ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم
بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم والنتائج وعلى تقدير
اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل
في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح اه وحاصل تزييفه
ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فيعود المحذور ولان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط
الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل
كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم
بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه اه
يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى
قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف
على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية
لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان
يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم
بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة
الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس
موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد
اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية اه
لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان
هذا النظر من حيث ذاته مفيد فالمثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا

بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه
نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
من حيث اخذه لعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كليه نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح
والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة
نظر اخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية
ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل
غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه لعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة
اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان
قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي **قوله** الاولى ان يعني ان قوله باول التوجه يدل على
ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول
تفسير البداهة مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من
غير احتياج الى ملاحظة امر اخر من فكر او احساس وحدس او تجربة **قوله** وجعله تفسيرا لاول لا يخفى ان قوله
من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم من ظاهره
بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب
مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال
ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين
باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم فان كل ذلك انما يتعلق
بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا غفلة لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحسيات والتجربيات
والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او
ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلائمه تقرير الشارح لانه يلائمه

من ان ما حصل بعد استعماله الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في
في حصوله كما لا يخفى قوله انظ من عبارة المص اه يعني ان النظ من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص
الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد
على ما هو انظ ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور
وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان
ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف النظر
في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق
دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه
يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من
التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب
ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات
والتجربيات متروك البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك
ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من
الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة
الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب
ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اه يعني الاولى ان المراد
بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان ما ذكره
الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام
العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة

الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل
الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال
اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه ممتنع
العلم بحقيقة الواجب لم يات بنفع لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتأخرين والمعترفون بهذا اللفظ
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل
لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة
الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به الا فيجوز ان يكون تلك الصفة حاصلة او
غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد
لدفع ذلك الا بهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد الخ يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في
جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدورة لنا ادراكا فضلا عن تفاصيلها وكيفية حصولها فلا نعلم ان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس او لا
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر
اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل
والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح الخ حاصله ان من ادرج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في حصول النظريات على المذهب ان النظريات ايضا يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد توجه النفس عادة

والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة
لا ان يكون نفس العلم الكسبي مقدورة قوله وجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي
ثم جعله قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم
والقسم قوله وليت شعري الخ يعني ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتحقق التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد
وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي
قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتعلق حصول العلم سواء كان ضروريا بلا او نظريا وبسبب من الاسباب وحينئذ صاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه
والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للمباشرة وغيرها المتحققة في الضروري
والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابها اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب
الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء
قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا
في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما
في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد وعلى وجه يكون
المباشرة كما في النظريات وفي البديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة
بالتوجه [illegible] الاختيار [illegible] بل ان المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قدس سره ولو سلم ذلك اي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل التقييد
المباشر يحصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب المباشرة والسبب
متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري [illegible] باول الوهلة [illegible] هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره [illegible] ضروري [illegible] كسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه [illegible] مفهوم التقسيم المراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان

ا بيض وحيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وبين
الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر
كاف لما نحن فيه **قوله** يعم يرد على التقسيم الثاني ايضا يعني ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون
فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل وليستا
بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما
الى نوع فكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما
حصل بدون فكر فالباعث على ما حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر
واما لو لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة
فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله الضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء ابى عن ذلك لعدم احتياجه الى الا التفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحدسيات والتجربيات
وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري بمعنى كونه مقدورا حاصلا
بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج
الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات
والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني
دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك واعلم ان مقصود
المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية تماما يعني لا يتخيل التناقض
الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيها ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل **قوله** فيحتاج
الى دفعه الا يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة
في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق
بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل والمرجوع في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان
والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج فی دفعه الی ما ذکر قال الشارح الا ان تخصيص الصحة اه لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بمعنى الشیٔ ایضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها **قوله** وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض **قوله** وفيه استدراك اه لانه يكفی ان يقال من اسباب المعرفة بالشیٔ وقيل المعرفة تشتمل التصور والتصديق والكلام ههنا فی التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الی هذا **قوله** وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشیٔ للواقع ففی ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشیٔ الحكم الذی هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها فی شرح المقاصد فی بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الی المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشی بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة فی مفهومه وايهام خلاف للمقصود **قوله** كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل الخيالی على الا نكتة فی التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن **قوله** فتامل وجه التامل ان عبارة المتن لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما قوله فيما سبق ولكن ينبغی ان يحمل الخيالی حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب فی الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد والرؤيا فلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتمدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر لكاف لايراد كلمة كان **قوله** اشارة الی وجه التسمية انما ذكر هذا القيد فی التعريف اشارة الی وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة يعلم فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمی به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع **قوله** واسير التعريف ای ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوی واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنی ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يرد ما سنذكره فی قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود **قوله** يقال عالم الاجسام اشارة الی المراد اه يعنی لما كان تعريف العالم بما ذكر صوهما لجواز اطلاق العالم من جهة الاول ولجواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانی احتمال اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا

ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
في معنى قوله من الجمع [illegible] من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه
اسم موضوع للقدر المشترك اي بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من
من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله
لانه اسم للكل اه عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله
تعالى رب العلمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح
في شرح الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان
قيل عبارة المص صريح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته فهي تفسير كلام المص
بما ذكر نوع جزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه
مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث اجزاء
التي يتركب منها في الخارج [illegible] في الخارج [illegible] جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران
والسقف هو ابلغ في الرد على [illegible] وللفضلاء في توجيه عبارة المص وجوه تركناها احترازا عن الاطناب وما
ذكرنا فيه اقرب الى الفهم قوله والمشهور ان الصور النوعية الخ المقصود من هذا دفع ما يتجه من [illegible] على [illegible] بقوله
وصور [illegible] للنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها [illegible] الصورة الجسمية
طبيعة [illegible] خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب تواردافرادها
الشخصية فيجب خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان
الصورة النوعية طبيعة جنسية [illegible] في ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة [illegible] على الانواع
فيجوز خلوها عن [illegible] بالكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جواز
ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يلزم [illegible] ها عن طبيعتها الجنسية وحاصل ان
المشهور وان كان الصور النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل على بقاء الصور الاسطقسات اي العناصر الاربعة
فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات [illegible] وباعتبار انحلاله اليها عناصر في امزجة المواليد الثلاثة اعني المعادن

والهيولى القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد
منها بعد الافتراق بكرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود بالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع
فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد
في الافراد الشخصية بكل نوع فكان الشارع [illegible] ذكر جنس الحيوان الطبيعي مطلقا قديمة بالنوع [illegible]
عن التحقيق المقبول لا اشتراك الافراد بالنوع النوع الاعتنا في اعني المدن [illegible] فيصدق [illegible]
ويكون موافقا للمتن قوله قيمة بالرفعها [illegible] قيل مقام باضافته الى الغير [illegible] احترازا عن قيام [illegible]
استغناؤه عن المحل لا يكون متحيزا بنفسه [illegible] لمتحيز [illegible] قوله ثم لا يخفى الا يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق
على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق
عليه انه متحيز بنفسه غير تابع بتحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين وكيف
يصدق عليه القيام بالذات المختصة به ومما حررنا اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية
معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع قسمين لان هذا الجواب انما يتم
لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون
النقض ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق
المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين ولا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال المشهور
لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي عرض بالفعل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان
يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه
ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض والتحيز للذات المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف
قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله لان من الاجزاء بل عين وجود
الا اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره
السيد الشريف في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده
في موضعه وقيامه بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه على ما يدل عليه قوله فلا وجود للجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده
في الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال بورده السعيد السند بانه ليس شيء اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغايرة لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة محمولة على التسامح بالشرح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتامل قوله بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا الان تاليف الجسم من ثماني اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اه اذ لا يمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله ورد بان التقاطع اه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتالفان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزء ا ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الذي ثبت لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة والاوجه وفوقه رابع اي فوق احدهما رابع كما في المواقف الله اكبر يقال نصفه لاحدهما بجزء في الموصول اي الذي يقوم عليه رابع لو يقال ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية للمطول ان جملة كثيرا ايا ديه في قولنا فلان كثيرا ايا ديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول وبان علم الجنس في حكم النكرة فان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر الملتقي لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا راجعا اه المقصود من هذا البيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا او كذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية
فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ
بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما **قوله** اى مطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض
شيء غير شيء بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق
بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس
ولا يقدر على استحضاره ووجه امتناع انقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه انقسامه لا
يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور
المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض
كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور
العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه
وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض شريك الجزئي الحقيقي
في كثير اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى
التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه
ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع
كتجويز شريك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم **قوله** وان امكن
دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده
والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم **قوله** لا يبقى احتمال جزء لا يدل الخ يعني لا يتم المقصود حصر ما ثبت
وجوده اذ لو كان كذلك يبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض
المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء
لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ما له كون في حيز والمجردات لا حيز لها
فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتى بقوله وههنا ابحاث اه فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح
منع صغرى الدليل على العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب
اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله
لا يقال اه اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه بنافى غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب
متاخران [illegible] كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الچلپى فى تقرير [illegible] الاعتراض لا يقال [illegible]
الجود [illegible] لكن وجود جوهر لا يتجزى [illegible] [illegible] ان يكون بعض منها قديما [illegible]
الدليل على حدوثه [illegible] فاذا [illegible] ينافى غرض المصنف [illegible] [illegible] [illegible]
الدليل على ما سيجئ ان كل ما له كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان
وجود الجزء بدون الكون فى الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا
وجود جوهر مركب الا اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع اه بان مثل هذا المنع وارد على
قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر المص المركب فى الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من
جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان اه هذا جواب
عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة
الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من الاجزاء المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل
من المجردات لا ينافى غرض المص قوله واحتمال المركب جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب من
المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم
بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه واتى بعبارة التمثيل قوله اى مستقيم اه يعنى ان تقييد الخط
بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير
تماسهما بجزئين والكرة وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما
لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان
وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لا نطرف ونهاية ظاهر
له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار
بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافى فى الكرة الحقيقية ليس بشئ وا [illegible]

فال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح اذ لا يكون فيها خط بالفعل لان وجود الخط المستقيم مطلقا لا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على ما قال البعض الا ان الظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر وتحفظ قوله يرد عليه ان العقل جازم الخ يعني ان جميع الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يبدأ بنقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يبدأ على صيغة المضارع المجهول من البدء بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد وكل منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة لا تلائمه هذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد من مرتبة الآحاد بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا التعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون علما عطفا على او بمعنى التعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بل وان التنافي هي مراتب الاعداد امور وهمية وفي الموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي كالتوقف الى حد كالا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله فيه هذا الوجه لكل ممكن الخ يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فلله تعالى ان يوجد جميع كل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة

كونه ممكنا فيكون موجودا اذ احد تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل
للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعني وجود جزء غير منقسم
قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح رح وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه
اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء
قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من
القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك يبطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان
ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء عن شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا
يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يعلل
بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية
في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية
على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة
في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على انهم
وح يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما قوله ان قلت النقطة اه حاصله انهم صرحوا
بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل
والكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم النقطة نهاية
قضية مهملة في قوة الجزئية لا الكلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدى من القاعدة المنتهي
الى النقطة في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كالخط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل
فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة
والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والاخر مبتدا منه ويضيق على التدريج الى ان ينتهي الى نقطة هي راسها فان كان مستديرا يسمى صنوبريا
ومستديرا او كان مضلعا قوله لانه في الآخرة اه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء
كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فينافي استمرار الاولى وعدم زوالها
وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والا

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الجسم بجميعها بل بانتفاء الصور والاعراض المشخصية ومن الذين المعدوم لا يعاد
لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله دلالة دوامها الخ يعني ان الظ
المتبادر ان قوله المبنى عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي تبتنى
عليها دوام حركة السموات لكن دلالة دوامها للمتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنى عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى
والصورة التي يودي الى القدم ويبتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون قابلا للحركة المستديرة
وذلك مبنى على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله وقيل
لا اما لخروجها بكلمة ما الا يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست
بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث
في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها ولم تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض
قوله واما لانها عرض الخ يعني قيل ان قوله ويحدث الخ ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده
لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى
القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبع
كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام
بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نم ان كل
ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض
المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانهما متخالفان في المفهوم اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا بد ان
اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يسوغ فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه واما الصفات فلان
اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى
لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة كالحياة
الى الكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما
ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجب تحيز الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان

ممكنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد فى الامكان وكلام الشارح فى الوقوع قوله ولك ان تستدل الخ يعنى لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعرى غير تام عند غيره من حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه فى بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما من الاعراض وهى غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود الخ يعنى ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده القصد الى ايجاد الموجود وهو باطل بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قوله واعترض الخ حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق العدم عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شىء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيدنا القصد بالكامل يعنى ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص يعنى قصد احد منا فانه متقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج فى حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اى مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافى العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه ومستند الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند الخ يعنى ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة وبواسطة شرطا قديمة لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعد الوجود الآخر غير متناهية فى جانب الماضى ومتناهية فى جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحقق فى الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعنى الموجب

من تلك الشروط لا يكون مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه تبعا
شرط الجزء لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولا يلزم
قدمه يعني لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات
الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات
الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
هي شروط وجوده تبعا فحركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز
ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض
والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسر المحشي بالمستمر وفيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني
وقد اعترفتم به قوله قلت يبطله برهان الا يعني ان لا تناهي الامور المحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديما مستمرا ومن يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال الا يعني
يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا ومن يكون ذلك
المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه يعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما
لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء الاستمرار علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه
بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لانه اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بتوسط شرائط العدمية لا الى
نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني
فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل
ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان العدم غير محتاج الى السبب اذ علة
الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب

الحكما لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون
ذلك لشرط العدم بناء على ما للاضافات الاعتبارية فيزول الها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل
يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا بكون اخر في حيز آخر فحركة والا فسكون
لم يرد سوال الحدوث لانه خارج عن الحركة والسكون الاتي بقوله فان قيل اه لانه ح يكون داخلا في السكون لان
معنى قوله والا اي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما في الحدوث
او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف
واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث اه يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض
من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه انين وانتقل منه في الان الثالث
الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع
الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن بالذات في ان سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع
ما قيل ان المقصود من قول الشارح ومعنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد
ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه اه لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف
الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك
واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الاخر وان اراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما
بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الاخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول
به احد قوله والحق ان الحركة كون اول اه هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر اه
قوله وهذا ظ اي كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الانات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا
لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتتالي الانات ولانه يلزم اذا حدث في مكان
واستقر فيه آنين ان لا يكون في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانما

الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا يخفى
ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان
لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل
وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جوازه الا لعنى ان ما ثبت قدمه ان القدم ينافى طريان
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه الا يعنى ان جواز الزوال وان لم
يستلزم طريان العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى
بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه
بالايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته
التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام
جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك
ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا
اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلانه يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات
نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض
المتأخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجردات تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى فى التجرد
لكن التالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالى فلانه لو شاركه لامتاز عنه بفصل اخر فيلزم
التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب انا لا نم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة
فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلا نسلم ان ما به
الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون
ان تعين الواجب امر عدمى كما بين فى محله قوله ومنها ما يقال ما لا دليل اه تقريره ان المجردات لا دليل على
وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل على وجودها
واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الاه

فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون
الشيء محققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على انا اه حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود
المجرد انه لا دليل في نفس الامر ممنوع لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم
لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم
حصول الجبال اه جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور وان كان العلم به استدلاليا قوله حدوث
سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي
الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض
فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله فحدوثه اه اي اذا كان المراد
حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الاخر مما
لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة ويحتمل انه لا حاجة الى تقدير
المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة والدليل
دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على
حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث
الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله
يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير
متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يوخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا
اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى
قوله ولا استحالة في اتصافه اه جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

انتفاء الدليل

فان الحيوان متصف بالضحك و اللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله وايضا
لو صح الخ نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل
واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي
يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به بما حررنا ظهر ان ما قيل
ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم
تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير
متناه ليس بشيء لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب ان يجاب الخ اجاب
عن السؤال الثالث بان الجزئيات للموجود من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار في الامور الموجودة
مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية
ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان الكلام المعترض
فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية والا فماهية الحيز ما يشغله الجسم والجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم
فقط قوله ان قلت ان الصفة وكذا الخ منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب
تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم
امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه ليس الا الذات
والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا
لا يضرنا الخ يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعني ثبوت وجود
الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه والى صفته او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة
وكذا المجموع بدون الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين الخ اي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود
لكان الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة ح فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا
الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يات بشيء لعدم استقلاله
في الجواب اجاب بعض الافاضل بانا لا نم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لكونه ممكن محدث
عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها او ممتنعة

واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نم

انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون

واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا

يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان

الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى

مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه يرد ح المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات

جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات

الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان اريد بالعالم

في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان

من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء

في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا

للجميع كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون

محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان يكون

مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا للذات والقصر على انه منع للشرطية الاولى والثانية تقصير فلا تكن

من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب

بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب كان

مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى

لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه ولجاب

بعض الفضلاء بان كون ذات الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون

معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل

ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في

قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من

العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لنا
قوله ضرورة امتناع الا صريح في ان المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات
او بالغير لانه الضروري هو ان انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان
المراد ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه
يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من
الاستاذ بزيد يرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا
اذ يصير المعنى ان الموجب المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات
ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث
على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا
الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا بالذات للعالم ويندفع الاعتراض
المذكور لان الجائز المباين للواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا
يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من
العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي
على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله
الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه
المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو
كان من جملته لما صلح دليلا على وجود المبدا لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدا لكنه لا يصلح دليلا
دلالته
على وجوده اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدا ومدلولا للعالم والمراد لا يكون ح اي حين عدم
على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدا له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدا ان لا يكون مبدا وان يكون من العالم وان لا يكون
منه وهذا نقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من
العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدا وقد كان عين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي
هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وهذا نقض فلا يكون

مبدأ و مبدأ لكلا للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وفي بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ
لا يكون ان الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له من العالم وعلى كلا التقديرين
يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ من العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين
فلا فائدة في ايراد كلمة ح في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث اه حاصل
الاول ان مبدأ العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء
علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها
قوله ووجه القرب اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان والثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال
التسلسل اه يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال
ما ذكرنا من اقامة دليل ينتج اه فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصل قول الشارح هو
يتوهم ان هذا الدليل اه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس
كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام
وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل
لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة
اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل اه يعني في اختيار
الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى
ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة
المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده
لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب بغرابتها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال
انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة
في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي
كونه اشارة الى دليل اقيمت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به

لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل ح مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة و ايماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل لاثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله يتم بمجرد خروج العلة اه يعني لما ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الوجوب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها اه اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلوا اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخوله فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر اه اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقرا الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون الامر الافتقار بالعكس لا كما زعم الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن اه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الاخر قوله وهما باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة لجزء يكون علة لكل واحد من الجزئين الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون علة لنفسه للامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف اه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق اه انه حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا بد له من

قوله وهى لا تكون الا اذ العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام فى العلل الموجودة وهى تجب اجتماعها مع المعلول فح يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان اه اى برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل فى جانبى العلل و المعلولات المجتمعة فى الوجود اما مرتبة طبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما فى الابعاد او غير مرتبة كما فى النفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع و الترتيب فلا يجرى عندهم فيما ليس فيه الترتيب و الاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة اه اى برهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قالوا ان النفس الناطقة قديمة بالنوع اى افرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها من المبداء القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية لعدم تناهى الابدان التى فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى هى لا تتناهى و لاستحالة فى عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان كانت باقية بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فى الوجود لكن ليس بينها ما ترتيب طبعى ولا وضعى وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهى الابدان ضرورة تناهى الابعاد قوله لانها مرتبة اه دليل لقوله وبه يبطل يعنى برهان التطبيق عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب فى جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التى حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت فى اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت فى الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما قوله وما ذكره بعض الافاضل اه يعنى ما ذكره بعض الافاضل فى عدم جريانه فى النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة فى الازمنة المتعاقبة متساوية فى العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينها لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس فى نهار وجملة اخرى اقل من الاولى واكثر فى زمان آخر بحسب تفاوت الابدان للحدوث بحسب وقد يحدث احاد النفوس فى ازمنة مترتبة ليتحقق الابدان فيها فح لا يحصل الانطباق فى احاد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق اجزاء وهو غير لازم فى التطبيق بل يكفى فيه تطبيق المتناهى باللاتناهى قل او كثر فيكفى فى انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد فى زمان واحد

كان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى و بما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل الابدان بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها و برهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى قول القائل بقدمها بالتشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فليتم عليه كما مر والقول بقدمها بالتشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المرتبة فانهم قالوا اذا كانت الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم يكن مجموعها معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء واحد من الاخرى لكن استحضار النفس لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك انه يتم التطبيق من الجملتين الممتدتين على الاستواء و بين عدم التطبيق فاني لو طبق اول احدهما باول الاخرى كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الاعداد فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل و اعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة ويجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء اخرى او يكفي ملاحظة وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم المعدوم والموجود فلا وجه للتخصيص بالموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى

ولا يقع نعم على الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين
ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة
عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه
اصلا فلا يجري فيها وكذلك الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر وتساوي ما كان ناقصا
فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق
الا بملاحظتها مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي
المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق
ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء كل جزء
من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل
الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة
اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين
لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون بوقوع كل واحد منهما بازاء اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه
الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار
العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان
كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
ما لا يتناهي قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه
آخر مع ان الموجودة منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه حاصله ان مراتب الاعداد
الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق
يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه التفصيلي انما يشمل الممتنع
فان العلم الاجمالي ان قدرته الشاملة انما تتعلق بما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مم انتهى

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان
يتعلق به فتامل قوله وتوضيحه اه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك اه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون
الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على تحصيل ما لا يتناهى واما في الخارج فلان
كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجرى التطبيق فيهما العدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتين ويلزم
تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه وايضا ان الاعداد
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس
بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والوحدة والنقطة
وموضوع العدم والملكة يكون موجودا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم
الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة
يدل على ما قلنا كلام السيد السند في الموقف على ان المحقق الدواني صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور
الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير
متناهية اه جواب سوال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما
معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير
متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم الانتهاء
في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها تنتهي بحسب تعلق العلم
الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على
امر تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي
انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك
انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال بكونها

بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب وكما ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل بمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة اه يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المص وهو ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وعدها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد اه يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقريظ عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة صفة الواجب ثم يقال ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود بخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه اه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشأن والله مبتدأ وواحد خبره اذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى

أي الأمور المذكورة وأما إذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً إلى الذي يسأل المتولي والله خبره وأحد بدلاً منه أو خبراً بعد
على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا إليه فنزلت
يعني الذي يسأل المتولي عن صفته هو الله أحد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال أن يكون
اه يعني إذا كان المراد بالإلهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معنى الإله واجب
الوجود على ما مر ولا يلزم من إمكان الواجبين إمكان التمانع بينهما إنما يلزم لو كان صانعين قادرين على الكمال
لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملاً والآخر بخلافه بأن يكون معطلاً أو موجباً أو ناقصاً وح لا يمكن التمانع
بينهما أما على تقدير كون أحدهما معطلاً أو ناقصاً فظ وأما على تقدير كونه موجباً فلأنه يجوز أن يكون الآثار الصادرة
عنه بطريق الإيجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فإن قيل يجوز استناد المتقضيين من الوقتين إلى القادر
ولا يجوز إلى الموجب لأن مقتضى الذات لا يكون إلا واحداً قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار
شرطاً لإيجاده بالاقتضاء فكلما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالإيجاب قوله فقوله في تقرير المدعى اه أي إذا
كان المراد بالإلهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن اه محل تأمل لأنه يدل على أن
المدعى نفي تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور إنما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص
من الواجب مطلقاً قوله إلا أن يقال اه أي إلا أن يخص المدعى أيضاً ويقال إن المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق
الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقاً للمدعى قوله أو يقال اه أي ولا يخصص
المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بأن التعطيل والإيجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب
عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجباً فالواجب لا يكون إلا صانعاً قادراً على الكمال فلو أمكن واجبان
لأمكن صانعان قادران على الكمال فأمكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا اه أي لكن يرد على هذا البيان أنه لو كان
الإيجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الإيجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة
لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة إليها أو مختاراً إذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى أنه ليس بشيء لأنه إذا لم يكن مستنداً إلى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته إذ كل موجود
لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فإذا انتفى الثاني تعين الأول فيلزم الوجوب ولذا قال في شرح
المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي
أن يخص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين الا يعني أن بيان

بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات
الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب
غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي
ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته
غير مسموع لا بد له من دليل قوله قوله ههنا بحثان الاول النقض الخ اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض
الاجمالي بان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او لانه يستلزم
المحال اعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته
بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل
كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وهو ممتنع او لا يحصل
احد منهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات
فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم
يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات
لا ينافي الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اي البحث الثاني النقض التفصيلي
اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لم لا يجوز ان عدم
القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى
لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تجعل عدمه
ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على
سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة
وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم
تامل قوله والجواب هذا جواب بتخصيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين
معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان وارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري
في صورة النقض لان ما يقتضيه الذات مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اى كالتدافع اه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجىء وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق كان الكلام فيحيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما ممكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين فى محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما الاخلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما قوله وايضا الا الا اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين تعلقى الارادتين لا يكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الا فاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكان التضاد بل وفيه انه لو كان التنافى بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون باءه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اى دليلهما اه يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد قوله اذ يلزم اى يلزم العجز الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود او فى الايجاد او فى شىء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لا نسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو من امارة الحدوث اه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذ لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفكر قوله ولو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشىء قوله ان قلت اه حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لم يحصل قوله قلت العجز اه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بالعجز لانه تعالى له ارادتان عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض

يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا
يستلزم انتفاء المصنوع اه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان
لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم اه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد
منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة
كما لا يخفى تأمل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبني اه يعني ان اللفظ المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون
بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله ثم معنى قولنا اه اي اذا عرفت ان هذا الجواب
مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على اللفظ المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان
اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان
اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل انه ما يتعلق
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض اي
لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث اه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان
الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية
بنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد لا يخلو ان الترديد المذكور بقوله لانه اما بمجموع اه اما
تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما
في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع
القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما
فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان تتكونا
قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق اه يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فنختار الشق الاول وهو ان تكونهما
واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث
يتعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
وانما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه
يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاد
فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة
كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا
يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكوين باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة
احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون
كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في
ذلك قوله والتحقيق في هذا المقام اي التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع
مطلقا سواء كان موثرا بالفعل اولا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام
او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من
منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد
بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما
آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التعدد
بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما
او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله وفي بعض اخر اله آخر فنقول لو امكن الهان
مؤثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن
امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض
وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او
انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم انتفاء بعض العالم

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل
اه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما
صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله
المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام
الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم
لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبى لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن
حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه ح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر
من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه اى يمكن توجيه الملازمة
فى الاية بحيث يفيد نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان موثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد
عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الاله الذى من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا
لان وجوده فرع امكان لكونه حادثا والا اى وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة
كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المح على ما مر
فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا كان التعدد
مفروضا يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذى هو مح وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم
امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه
مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشى من شرح المقاصد
على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضى و
هذا ظ عند التامل قوله لو اريد بالملازم اه نقل عنه لتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد
كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما
لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله
لامتناع اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظ فكيف تقييده
بالامكان ثم تقييده بمع وجود علته التامة قوله لم لا مر يعنى لم تم امر الدليل هو كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة
التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة
تامة قوله فيلزم اه اذا كان كلمة لو لا نفيه الدالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي لزم ان يكون كلا
الانتفاءين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد باعتقال لو
عليهما تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع
لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب
الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بل ليس يحقق الا انتفاء الثاني المقرر عند السامع فالاية لا تفيده فلا يمكن
استدلالا قوله ولو سلم الدلالة اه يعني ولو سلم دلالة الاية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه
لم يتم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا اثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي
يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها
فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم
بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف
التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل
منهما على الاخر لا بان لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان
احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتاويل
ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على
ظاهره اه اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التقرير من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج
الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيء تاويله اي تاويل
التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير
احتياج الى امر وقال انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذي اتى بهذا
المعنى اعني عدم احتياجها الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فح لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن
لا يرد على ما هذه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الا
احتياج الى الغير اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خبير بان هذا التاويل لا يتم على

تمامية في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار
وكل ذلك تخصيص في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لم لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكما ان
حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت فلا يطابقه الاستدلال
المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته
يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شئ اصلا اذ جواز العدم في نفسه ان يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل
على ان وجود اه يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها
بايجاد شئ لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون
الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم الا لاحتياج
الى المخصص بل مدخلية في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها
هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا
من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار
والمتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا
ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور
ويكون المراد لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني
بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة
فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان
هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه بل يأبى عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه
يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته نعم لكان محتاجا الى مخصص متباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر
ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته نعم فلا يلزم
حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله وان قالوا اه يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة

كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل بمحدثه بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما
الاعراض الخ يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها غيرها لانفكاكها
عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في زمان الثاني
لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء الخ يعني يرد على
قولهم بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف
الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة
الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان
الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا
حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم
القول بتجدد الاعراض في كل ان الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود وللبقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه
محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هٰهنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو
ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغائرا للمفعول في الخارج قوله
يعني ان تصور الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث
لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان الحاكم

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يكون نشأ
بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث
ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب
لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم والارادة على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط
كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية
الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات
قوله لان ذلك اه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه مما
سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن
القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى اه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود في الحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه
قوله ثم انا اعتبارا اه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لانه لا مدخل في بداهة الحكم والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بثبوت القدرة والاختيار
على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى الحيوة
الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله دل كلام الشارح اه يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب
بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما
اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب جزئي بعد هذا
في قوله وصفات ازلية وهي العلم اه قوله وعلى هذا اه ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مصرحا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا
مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء اه اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه
عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه
هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علمنا ضمنا

كلام الشارح قوله يعني ان تغايره يعني كونه كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في
التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام
الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه على
امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم ما ادعى مخالفة الضرورة قوله
لان اصحابنا جعلوا الا نقل عن محصل انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الخصم كان الحكم
ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة
بينهما تجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فعليه البيان انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة
بان عدم بقاء الاجسام ابدا عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء
الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل اصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم
ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس لا يميز بين الامثال لكمال التميز كما في المتن قوله فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان الواجب
جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها
عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وهما عينه
هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من
ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا الخ اي [illegible] ايضا انا لا نجوز الاذن بالشيء اذ عدم اذنه
ولازمه احتمال ان يكون ذلك المراد والاجزاء هو محل النقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ
ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري
ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات عليه بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى
اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر
منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيجوز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال
لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من
التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من استناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جواز الخ

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع
عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم
من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي
الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل **قوله** وقيل الطبيب الا اي قيل في بيان وجه النظر الا ان
الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي **قوله** لكن يعتبر في التجزي الا على
ما ابينه من لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة
عن [illegible] وزوال الهيئة التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على
هذا التقدير [illegible] معنى التجزي والتبعض لما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار
الانحلال اليها يسمى بعضا وجزءا **قوله** لان معنى ما هو الا تعليل لقوله اي مجانسته للاشياء يعني انما فسرنا المائية بالمجانسة
لان معنى ما هو سؤال عن الجنس ومعنى المائية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له
جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء **قوله** صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس حيث
قال في المفتاح واما فللسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انسان
او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام **قوله** وهذا هو المعنى
الذي نفى عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة
المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العلمين فقال رب
السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصوصية ذاته تعالى لانها
[illegible] شيء على الاطلاق وتفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف
تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة
المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض
متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة لوجوده تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل
فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي **قوله** لم يرد ان يقال الا يعني انه يقال المقرب ليس بتام لان المعتبر في المائية

المفسرة باى جنس من الجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على المختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فافهم بعده ان البسيط جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكر وبقرينة قوله يعنى التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ما هو اه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى لا ان هذا مراد ويؤيده ما سياتى من قوله ولا يماثله شئ فتامل قوله يعنى ان البعد امتداد اه لا يعنى ان كلمة او ليست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع انما هو عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى المنافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف اه يعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القسمة انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لا شئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض بالجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبنى على وجود الحيز يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء عن ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محقق فى تعالى اذ يلزم ان يكون للمتحيز وضع معين ازلى ليشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا او يكون الواجب محتاجا

وهمي في الازل وكان ذلك محالا عليه تعالى او الا دتقدم للحيز فلزم قدم المتحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تناهى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية وبطلانه ببرهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نم لزوم الوضع الذي يتبدل بتبدل الاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى لو كان متحيزا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي الوجوب وانا لا نم انه يلزم تناهى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان تحيزه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله ولا كون من الموجودات النسبية الا بعضى على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد الخ دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما ينبئ به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد كالمعارض على جميع التقادير المحتملة فيكون الحمل سوى المذهب احدا ولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقونه على الزائد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك لان قوله بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها ولا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله ووجه ضعفه الخ حاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتها لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه ثم موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مبدأ كل كمال ومنبع كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث كالا فمع الايجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فيلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال ه توجب اخره ثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا التصريح اه يعني ان مقصد الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب الهداية في كتابه ان قرء بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما يثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يماثل علم الخالق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من وجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تائيدا للعموم الكامل والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز اه يعني الظاهر ان المراد بالشئ الموجود على ما هو المتعارف بينهم فلم يرد عليه ان الاولى انه لو خرج عن علمه شئ يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الچلپي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عند المعتزلة ثم لما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي اوردها المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشئ في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكره المحشي لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصد بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ايضا ولزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا لان ايجادها بعينه ايجاد

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية
على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا
بالالات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو
شان كلما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على
وجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق
الا على ذلك الخسوف بل لابد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا
التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل
والاحساس لفقدان الالة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى
بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن
ذلك بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في
المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور
من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة
فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب
الازمنة بانها واقعة الان او غدا او امس فانه لو كان علمه كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير
ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا
العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على
السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الكاتبي
ان اللائق باصولهم انه تعالى الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله المنافي للايجاب

هو القدرة اه يعني ان المقدور معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازماً للذات بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماً منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل اذا اراد اغماض عينيه لحاق ابرة من عينيه لقصد العزم فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقاً عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً للذات تعالى كان طرف الفعل لازماً للذات وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء ان قصد فعل وان لم يشأ لم يفعل ان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازماً للذات لم يكن شيء من الطرفين لازماً للذات وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة اه يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوته اه يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذاهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنى ان صدق

المشتق يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بماخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت هذه الاوصاف بموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل لون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود النفسي فكذا الحكم فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم فيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انما يتم لو كان الضمير المجرور في قوله متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد يدعوا اه تاييد لكان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم اه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا بالعلم انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا بسواد لم لا يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يا باه قولهم اه يعني ياباه عن ان يكون المراد ما ذكرتم انهم يثبتون العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال في المواقف من العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم راسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ انكاره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست بذات اضافة ولم يثبتها احد منهما فبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية يابى عما ذكره لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم

لا علم له نفي كون العالم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون
العالمية اذ هما متساويتا الاقدام في ذلك تامل فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعود الى
ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته تع والعالمية التي هي
تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تع في نفس الامر والعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة وعلى انهم ينفون العلم مطلقا
ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل اه اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الا
نكشاف والتميز اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي تسمى الانكشاف والتميز
وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال
صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق
الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير
احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالهما لا يدرك الا
بكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا ارى باسا في اعتقاد احدهما في
النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
مثلا مح هو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذات
الواجب تع يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمح اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
قوله لهم ان يقولوا العين اي لهم ان يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تع قائم بذاته لانه عين
ذاته تع بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا للذات فيجوز ان يكون للعلم افراد
بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله فاقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين
الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار يعني اشار المص بنفي تعدد
الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلى الجواب
من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة
للذات والفاضل المحشي قال الشارح اه اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المص قوله فلا
يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب اي انما قال لم

اشارة الى ان المقصد الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل تم هو بنفي المغايرة قوله
والا ان تحمل كلام المص اه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه
الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ذلك الا ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم
غير الله وانكار يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو
ليس بلازم فيكون بعين ما ذكر الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل اه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان
يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد ومطلقا كما نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا
عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح اه اي انما حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور
بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله لان
ملزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني ان التزام الكفر كفر لكن لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به
التزام قوله ولذا قال في المواقف الا ان فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله
ولا شك ان لزوم الذاتية لا انفكاك من احد الابد بهيات هذا انما يتم لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا
بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من
اله الا اله واحد نص في انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند في شرح التلخيص
لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة توحيد وجب الوجود
الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى كما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى
استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب
ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي في تفسيره ان قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير اما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح
ومريم ويشهد له قوله تعالى انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظاهر لا سترة عليه لقولهم
بذوات ثلثة قوله وايضا ترتيب اه يعني ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة
القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو
القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله
وعبارة الشرح تشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وهي الاقانيم اه الاقنوم الاصل
قال الجوهري احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا هذه الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم
ووجوده او لانها اصول الالوهية قوله وقد يعبر بانه ميل اه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون
القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة
الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال
كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء اه وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى
عم لانه اذا كان عين الذات كصفة لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة
وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن
الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره
ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض الذي يمكن
لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة
بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا
اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس
ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الوحدة لا يقتضي اللاقسمة ولذا
قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسر اي ولاجل
ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما
فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه
اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اه اي جعله للواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا الذي
ومبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه
يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من وحدات مبلغها آحاد المرتبة مثلا للعشرة عشرة وحدات لا خمستان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة
الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها
من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب
العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان
المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجزاء الكلام على ما تفاهمه
اهل العربية له وقد يجاب ايضا بان القديم ان عني منه الملازم له انما يلزم تعدد القدماء لان القديم الذي قائم بنفسه غير
محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها محتاجة الى الذات فلا يكون قديمة واذا كانت ازلية والمراد
بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون ... اعني لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي ولو سلم ان
[illegible] ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم
الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة
للقديم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب
المتكلمين لان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق
في الشرح ان القول بامكان ... في قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان
القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك
الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك
حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن اه قوله بعد المشيئة لان المشيئة صفة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث
انها حدثت والارادة حادثة متجددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا ان الكلام
المنتظم من الحروف المسموعة حادث وصح حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على
التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتفريع المذكور
الا اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم
لصعوبة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدم بعض ...

هذا المقام بل كلام الآخر وللفاضل المحشي والچلبي في تصحيح المتفرع كلام لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة قوله
قالوا هي بعينها صحة التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد صدقته
اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه زيد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل وغير الصفة [illegible] لكذبت [illegible]
ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيد [illegible] وهو باطل قطعا
قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الا بقوله
يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهم قوله يتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض الا انه وان لم يمكن الانفكاك بينهما
بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم علم ما لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا
لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء [illegible] النقض انما يرد لو اريد بالامكان [illegible] وقوع [illegible]
[illegible] الوقوع [illegible] واريد بالامكان الامكان الذاتي [illegible] النقض [illegible] الذات
[illegible] مع عدمها [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله [illegible]
لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين [illegible]
بحسب الوجود [illegible] المذكور [illegible]
[illegible] اثبات مادة النقض [illegible] وما قال الفاضل [illegible] الممكن [illegible]
ان تعدد [illegible] فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان [illegible]
[illegible] لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما
[illegible] الدليل عند المتكلمين ومكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم
[illegible] لما كان [illegible] بيان [illegible] الذات [illegible] الانفكاك بينهما بحسب [illegible]
[illegible] بحسب [illegible] الا [illegible] بحسب الحيز كان ظاهر [illegible]
[illegible] الانفكاك بحسب الوجود [illegible]

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد
ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا الخ قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات
منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودين يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك
الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى وغيرها كذا في شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر ذلك ان ما قال الفاضل المحشي الخ انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحادثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر الخ اي ومن
عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات الحادثة تظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
مع انه فيها يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة الحادثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات
الحادثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد الخ اعني قد عرفت في
الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين و لا نقض
بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم و ينفك العالم
عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال
بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز
فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلپي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشأه قلة
التدبر وقال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم
دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من الغير حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك منهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما
ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو
مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى
الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذ اخذ كلمة او
في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة

او للتقسيم لا للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال اه اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك
من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم
لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى الحيز والعدم جميعا
قوله ان قلت لعلهم اراد واه يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما بمحل
وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى
ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع
ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع
ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشئ وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم
العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على
المعنى المذكور وهل هذا الا تغيير وتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض وعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف
اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اى مع كونه مما لا يلتفت
اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما
به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قيد
على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعرى ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين
وقيل فى توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه
انه داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لا بد ان تكون
موجودة وعلى تقدير وجودها لم يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحالها قوله يرد
عليه انهم صرحوا بان الكلام اه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو
الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدى بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الحصر انما هو
باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا يتصور
صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحادثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة
لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى الصفات القديمة

حيث قال بحلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة

الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض

اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز قوله ومرادهم اه يريد به دفع سؤال تقريره

ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها وقدمها عن الانفكاك

والامتناع بالغير ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر

بلا مانع عن وقوع الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وههنا منتف لكن اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد

الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا

للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب التحيز فافهم انتهى

كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل بحسب الانفكاك بينهما من جانب احدهما في التحيز لان عين المحل مغاير للحيز العرض

كما لا يخفى [illegible] ان الحيثية [illegible] المتحيزين يعني ان الكلام في الغير [illegible]

وهما [illegible] موجودين [illegible] الحيز [illegible] اذا كانا غير موجودين في الخارج

وعدم [illegible] هذا العرض [illegible] [illegible] لم يثبت لم يعتبر

بل [illegible] باعتبار وصف الاضافة [illegible] التغاير

على ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الا ان يتصور انه له صانع [illegible] له مجال [illegible]

ان المتضايفين يتعقلان معا [illegible] بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير منفك في كونه مغايرا للصانع

وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل اول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة [illegible]

من الجانبين فالمراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء

مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو بحسب تقدير

على اختيار الشق [illegible] عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود

وموهمة [illegible] اما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله

فان ما قبله الجواب الاول وقوله ولو اعتبر الى الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا ظهر

انه لا يظهر من اعتبار الاضافة خلل في قول الشارح العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الانجواب مستقل لاحتمال اعتبار الاضافة

تامل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا ما قبل

اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية عرض بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك
فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع
النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما نصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا
فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير اه اجيب عنه
بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لا ان الحمل لا يتحقق بدونه لانه كاف وفيه ويمكن ان يقال معنى التغاير
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول مغايرا لما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من
مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد
ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي
العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدله لن نافية وانه تصحيف فضل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل لن النافية فضل وهذه
قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه ح انه تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل النافية حيث
قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل
لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل اللام عن النون وفي
بعض النسخ تصحيف محل قوله اي ولا يمكن عطفه الا مثل ان يقال انه معطوف على قوله صار بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد غيره
يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه وهذا ومعطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ
صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدونه
وعلى هذا يكون معطوفا على قوله صار على تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله كانه من العشرة وح لا يرد النقض باللازم
لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم
فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم
عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم ملزوم ان يكون الملزوم بدونه وانه ح فيلزم
ان لا يكون اللازم لازما ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلي بان يقال لانه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه
فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضي الغيرية اي الغيرية حتى يلزم من مغايرة الواحد
لنفسه ولا يخفى عليك ان اللزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان يكون جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه

فلو كان مغايرًا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرًا له سواء كانت نفسه او كالجزء
او يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرًا له فلو كان الواحد مغايرًا لها يلزم مغايرته لنفسه
لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب
ان يقال في توجيه النظر ذكر الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة فلا
يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات الخ حاصله ان تعلقات علمه تعالى
نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدًا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن ان يعلم من الازليات والمتجددات الا ان تعلقها
بالازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان يكون مقيدًا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور
الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اذا
جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة با
لمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة
حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
بحسب تجدد الزمان وتبدلها تبدل في ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرًا
في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان
علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى
بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدًا سيدخل الدار غدًا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار
الآن اذا كان علمه هذا مستمرًا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة
على الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضًا غير
متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي
من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق
فيكون تعلقات العلم بذلك ايضًا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من
الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمجردات ولا شك ان مجموع الازليات والمجردات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعلها ممكن الوجود اه يعني ان
القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى
انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر لازم للممكن
لا يعلل بالقدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة
ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المص ومنهم من
نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من
شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة
احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة
الصدور فهو لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين
ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن لا الى اخر فاذا تعلقت
وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم
يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم
انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا
تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات
غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي بالقوة الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على
مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد
تعلق الارادة ترجح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها
للتنبيه على الترادف قيل الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق اه يعني ان ذكر القوة للتنبيه على
انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق
منه عليه تع فلا يرد ما قاله الفاضل الچلپي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم
صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف
بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من الجزئيات لكون على سبيل الانطباق له او وصول الهواء
ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة
والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من
انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى
وانما اثبت صفتين زائدتين لان القران والاحاديث مملوءة به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله قوله
واولهما غيرهم الخ اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه
على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا بتلك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة
الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها ينكشف انكشافا تاما مشبها للانكشاف العقلي الذي يكون لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشف انكشافا جليا شبيها للانكشاف التخيلي الذي يكون
لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فحينئذ لا يرد ان العلم الا كان للعلم
به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما قوله ومن تمسك به الخ اي ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول
بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها
والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات
عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالة لقيام المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين
مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر انفا قوله اعترض عليه الخ حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق
ان تساوي نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينتقل
الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم
الايجاب وينفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم للارادة

لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل محققا لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين لا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا افرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين لم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة الخ جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت بعين صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر يخصصه لمساوي بل المرجوح قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لا نسلم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى واستخبر بهذا الجواب لا يجري ههنا لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجب هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف في بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة باحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق

في التسلسل فيها اليس بحر وفيه تامل قوله تحقيقه اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه
لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجحا احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج
وكلاهما لا يصيران مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او الاستقبال فان المعلوم
هو الاصل للعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلي او موخرا عنه وهو الانفعالي
والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل
جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع
وتابع لها وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم
بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما
يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا
للوقوع بمعنى تاخره في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم
كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر
عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل قوله وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع
سواء كان مقدما عليه او متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي
الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي
مستفادا منه كما يتصور ذو السرير ثم تحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد
فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء على اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية
عنه وهو بطو ان ارادوا انه ليس تابعا في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر
مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال يعني لا يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور
او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس
فرعا لوقوع الفعل اذ ربما لا يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه

بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى فليس كذلك كما بين

فى محله فيجوز ان يترك مافيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسر

المقال قوله ان يلزم اه لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اى بان لا يكون مضطرا فى افعاله بل يكون

افعاله على النحو احد ما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة فى افعاله فلا لان الجماد مجبور بالطبيعة فى افعاله غير مختار فيها

فح يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر فى افعاله وليس ساهيا فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره

فح يكون راجعا الى نفى كون الارادة صفة زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد لا خفاء فى

ان هذا موافق للفلاسفة فى نفى كونه الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت

يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة فى الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب

كافيا فى كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وجواب المحشى موافق له وهو ان هذا التفسير ارادة الواجب بعض

هذه السلوب انما يكون ارادة فى الواجب لا فى غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا

قال بعض الفضلاء ان مقصد المعترض انه لو كفى مجرد ذلك فى صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق

ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشى ح غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة

الاطلاق فى الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شئ من الاشياء كذلك

على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد

السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها واجاب

بما اجاب به المحشى وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف

عليه ضرورة اخذ الواجب فى التعريف فتدبر فانه دقيق قوله لعم مرد اه يعنى يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب

المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات

على السواء كما لا يخفى قوله وان اريد اه اى ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع علم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا

فى ذلك فهو قول بان الواجب موجب فى افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يعين الفعل

والتاثير قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هى المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة

عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق

لكنهم لم يقع وبعضهم يسلم الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون المتعلق

به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية القسر قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا و مامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قوله قيل عليه قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل تصدى الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى يخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين اجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي و الارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عم ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على الموثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام نقل عنه المجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من جزت الموضع اجوزه جوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني مجاز الابل يجوزها ويجزها والمجاز والمجز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي سميناها في الاصطلاح معاني اول وهو ظ فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي
مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في تحقيق كلامهم بعيد عن
مقصودهم بمراحل قوله المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير
للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله وسمي هذا الكلام نفسيا كما اشار اليه الاخطل اه وليس
المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو
يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان
الشاك اه بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية
عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور بما يخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه
النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة
لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما يخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد
على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه و
قياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوعه النسبة عدم التصديق به فمسلم
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم
تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من
مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة اه اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير
عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اريد
وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع
اه يعني ان ثبوت شريعة نبينا عم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي بدلالة معجزاته
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا للدعوة ولا شك ان
خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسل
من رسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بعثه مختارا لذلك

واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية
واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل المحقق عدم
توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى
اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما لا يخفى قوله
فبين كلاميه تدافع ظ اه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على
انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة
في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
ايضا قد ورد الشرع ببعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل اه لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما
جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على
صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وما راه المومنون حسنا فهو
عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى المتكلم عن
صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع
الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى
قوله وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق للتكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش
الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة اه اي يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته
تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض

موجودا فی محل آخر فلا یلزم ثبوت الکلام النفسی فیه ان المعتزلة غیر قائلین بقیام التکلم بمعنی خلق الکلام ایضا بل اطلاق المتکلم والخالق علیه تعالی عندهم باعتبار معنی حاصل فی غیره قال فی شرح مختصر العضدی فی مسئلة لا یشتق اسم الفاعل لشیء باعتبار معنی حاصل لغیره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق علیه تعالی باعتبار الخلق الذی هو حاصل للمخلوق انتهی کلامه کیف وهم غیر قائلین بالصفات والقیام والثبوت مع انهم یقولون بانه تعالی متکلم بمعنی انه موجد الکلام فی محل للموجد علیه تعالی لا یوجب قیام الماخذ به تعالی وایضا المختار عندهم ان کلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاری والحافظ التی یستحیل بقاؤها فایجاد تلک الحروف قائمة بذات الحافظ والقاری لان افعال العباد مخلوقة لهم کالبذاته تامل قوله وهو عدول عن الظ واللغة یعنی ما قاله المعتزلة من ان معنی التکلم ایجاد الحروف خلاف الظ واللغة فان المتحرک من قام به الحرکة لا من اوجده ولو فی محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا یقول انا قائم نسمیه متکلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الکلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالی لا هو علی ما هو رای اهل الحق قوله واما الکرامیة فقائلون بحدوثه ای قائلون بان الکلام المرکب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالی وهم یسمونه قول الله واما الکلام القدیم عندهم فهو القدرة علی التکلم علی ما مر قال فی شرح المقاصد لما رات الکرامیة ان بعض البراهین من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدلیل ذهبوا الی ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالی انتهی کلامه هذا هو المشهور لکن قال فی المواقف فی باب التنزیهات ان الکرامیة انما یقولون بقیام الحادث الذی یحتاج الباری الیه فی ایجاد الخلق وهو قوله کن او الارادة علی اختلاف بینهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعید القطان وجماعة من المتقدمین قالوا ان کلامه تعالی صفة واحدة لا تعدد فیه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات قوله وذلک فیما لا یزال قیل یرد علیه انه اذا کان الکلام النفسی مدلول الکلام اللفظی لزم ان یکون متعدد التعدد اللفظ ومن ثم ذهب الجمهور الی ازلیة التعلقات اقول هذا انما یلزم لو کان دلالة اللفظ علیه دلالة الموضوع علی الموضوع له ولیس کذلک عندهم بل هو دلالة الاثر علی المؤثر ولا یلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق ای الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الکلام بدون التعلقات فی الازل لا ینافی ان یکون ذلک صفة واحدة حقیقیة غیر متکثرة بحسب الذات فان التکثر بحسب التعلقات والاضافات لا یوجب التکثر بحسب الذات وانما کان هذا الجواب حقا لعدم الاحتیاج فیه الی القول بان دلالة اللفظ علیه دلالة الاثر علی المؤثر الذی هو خلاف الظ قوله واعترض علی مذهب الحدوث ۱۲ لا نقل عنه فی الحاشیة هذا الاعتراض

بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراد
المهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب ومع يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب
الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا
يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال الحاقع
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولم يجعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال
عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والحق ان الاقسام انواع لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الكلام
من حيث هو امر اه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام
عن وقوع نسبة او علام وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك الخلاف في لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
مغاير للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم من
جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو
كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به
وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا واستفهاما
ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرجه هذا الاعتبار عن كونه زيدا
ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة
له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الچلپي يرد عليه ان هذا لو تم لدل
على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث
هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق
المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالذات ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه يسئل
عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيد الكاتب والقائم

والنائم ما هو يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والا لزم
اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض اه اي ولو سلم ان
استلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك
في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلاف مضمونه وطلبه
فبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو سلم
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فان قولنا اضرب يحصل بالتصرف في تقرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذا في النفسي وانت خبير بان
هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه اه اي ان المحقق في صورة
تصور الرجل الابن وامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما
يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان يأتي به بعد وجوده فلا فقيل
فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال
يلزم منه ان لا يأمرنا النبي ع اه يعني ان ما ذكرتم من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب فيقتضي
ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهنا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان
ضرورة ان خطاب النبي عليه عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني
الخطاب بانه ع للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب المعدوم ضمنا وتبعا ليس
سفها قوله فان القران اه يعني ان اطلاق لفظ القران شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء و
علماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقران مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر
منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي فمن وجه سبق الذهن من القران الى هذا المؤلف ان القران يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القران تنبيه على ترادفهما كما قال
الانسان بشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقران فانه ح يكون متحدا معه

من المفهوم واورد ه توضيحه لا بدله لان المقص هو الحكم على القران بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت
الكلام النفسي ي دفع لما يقال انه اذا كان المنقول مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على
من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة
وجود البعض بانقضاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة
لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الا دفع لما يقال من اتصافه
تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام او التحيز وما يوهم النقص
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف
الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على
ما هو راى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا الا يعني ان الظ المتبادر من قوله واذا وصف بما
هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان
القران يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي
واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقص تحقيق جواب المص لا
عليه قوله وتحقيقه وهذا الجواب آخر لا تحقيق جواب المص ان حاصل جواب المص ان القران بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا
ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته
بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة
وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظ المتبادر من قوله
واذا وصف الخ انه ليس توجيه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان المحفوظ هو
الصورة ذات الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف
ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة
الدالية والمدلولية تعلق هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث خط معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة
او الاشكال المنقوشة لم يكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الجلبي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه
تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان بعيد الخلاف الظ عدل الشارح عنه فقال

وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصد الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد
قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان اه بل الواجب ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسى واللفظى
فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به اه ولله در من قال قوله اى تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر تامل
فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتفصيل انهم تمسك اه يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر تحقيق
جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا
اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف
المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل
جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما الكلام
هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا
حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف اه قوله وقال بعضهم اه اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى
وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد حضرته
ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة
الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسبة للعباد على ما هو شأن سماعنا او من جميع الجهات
وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والغزالى فهو يقول
خصوصيته لانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة اه يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق
كلام الله على اللفظى لعلاقة الدلالة عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى
يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان لفظ المنقول
حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل على ما بين فى محله وهذا
باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو ممنوع عندكم قوله
وجوابه اه يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى
ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

لا الامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الچلپي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع الكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسره الشارح به بعينه لو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فان تخلل بينهما نقل ولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا الاحتمال في الكلام انه منقول ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السوال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السوال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مم اذ لا معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم وهكذا او حد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاق على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجود
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس فى الكتب المشهورة
شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر فى المنقول وعدم وجوده معتبر فى المرتجل
اما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا فى النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل
فى المعنى المجازى منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل فى هذا المقام فانه قد خبط فيه ولو الاوهام قوله وقد يجاب بان
اعتبار العلاقة اه اى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تاخير الوضع الثانى معتبر فى المنقول على ما هو مقتضى النقل
ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون الوضع الثانى متاخرا عن وضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا فى اللفظى
لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه
اثبات عدم ترتب الوضع اه يعنى فى الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذى ادعاه
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك لا كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من
اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثانى غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد
ولا ضرورة فى التزامه لوجود الجواب الذى لا يحتاج فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشى ان المجيب مانع لعدم
تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل قوله يرد عليه ان كلامه اه يعنى ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قراناه بل ما انزل على
النبى عم كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه يقطع بان ما نقراه هو القران المنزل
على النبى عم المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به انه اسم للنوع القائم بذاته تعالى
اعنى الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى
من حيث خصوصيته وتشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيصح نفى كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان
وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه
استعمال اللفظ فى ما وضع له على ما بين فى شرح التلخيص وتحقيقه لانه ... نفى صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ
لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفيه كونه ... بخصوصه فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع للوضع ... القائمة بذاته وذوات القراءة

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و
حدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القران له قديم
حيث قال القران اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان
يكون اللفظ الذي وضع لفظ القران له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بالذات ثم ان القراءة حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه
لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة احدها قديمة وهو المتشخص القائم
بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا نسلم اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افراداله بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل الخ اي لا مخلص
عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك
الشخص المخصوص مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم
القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان
يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد بين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا
بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك بط بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة
بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد منا كان
بالذات هو ما يقدم بذاته تعالى وان كان يغائره باعتبار التعلق قرأناه وفيه تامل قوله يشكل الفرق بقيام اه وكذلك
يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب
بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الاخر كيف وان
الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما وجود الالفاظ المرتبة وصفا وان
كان مستحيلا في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا ان يدعى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي
عليه السلام وما نقرأ كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي
او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان
ذلك المذاهب اعتراف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته
الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عباراته
بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل
ولا يتصور صحته **قوله** لم يرد به اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى
لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية
التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها
قوله يرد عليه انه يجوز الخ يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان
رد هذا المنع ودفعه لما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ **قوله** وجوابه الخ حاصله ان اتمام هذا الدليل
واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه
المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان **قوله** يرد عليه الخ حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة
ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع
كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي
فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره
المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على
صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما **قوله** يرد عليه منع مشهور الخ يعني
انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بتكوين الذي هو نفسه

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا
معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون او التكوين
واما تكوينه فامر بحسب العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين
آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد
اشرنا الى ما له وما عليه وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين لا معنى للالزام انه لو كان
التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف
الباري تعالى به وقيامه به متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء
مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض
انما هي لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان الحلول مقومها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة
له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا
له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود
وان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده
تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث
الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه
واجبا لذاته والا لينسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرض
مقدم على وجوده بالذات وعلة لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح
ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا تجيب بالترديد يظهر جوابه مما قررنا لك باختيار الشق
الثاني بادنى تامل فلا نصرح مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تماميته

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجل ما به بعون الملك العلام قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى
مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم
التسلسل او لا فيلزم الايجاب لا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما عداه يعني اراد الادلة
الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على
المجاز بناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد
وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل لاستغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا وهو فرع
كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه حادثا
بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان
من الاضافات التجددية يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او
تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين يعني هو المعنى الذي لا
يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك
ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه
ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق
منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى غير الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى
متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة والارادة
بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة
فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق ميرزا جان في هذا
الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم
ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات
المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه
فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره فيتسلسل ويلزم تحقق الفاعل على

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما في الحاشية
السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل
الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه
موجود وانه امر اختياري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث
آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من
اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال
انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر
الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على
الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا
خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع
ظاهر لا سترة عليه قوله او تكوينه الخ يعني تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق لا ازلي
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل
في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا في الازل
قوله وهذا هو الانسب بالمتن كما يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذي يتعلق
بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقاته
قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان
يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه بفعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال
الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اي لا نسلم انه وقدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات
بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور
منع الملازمة فان التكوين نسبة تتأخر عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخرة عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم
المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافة الله عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المصنوع ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل
الاضافات التي يتبعها تأخر عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما
استدل القائلون الخ قوله وقد يتوهم الخ قد يتوهم ان قوله وما نقل ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله
ان تعلق في الازل يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج
الى الغير في الوجود قوله وليس بشيء الخ يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة
الوقوع في كتب العقول والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام
الا ترى انه قد ردد الحق ووجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق لا معنى له
اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل
قوله على انه يجوز ان يكون الجواب الخ يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على
ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم
بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال
الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد
قبيحا فان المجيب لم يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك
فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة
قوله ومن اجل ان المراد الخ يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
الوجود بالقدرة بخلاف يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم
الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير
في الوجود فانه يكون معنى التكوين احتياجه الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول
بالحدوث بهذا المعنى وبذلك اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية
لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وجه الاندفاع ظ وفرق البعض
قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع تعالى كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد لا
ثم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على اولى الافهام قوله حمله بعضهم من تتمة الجواب الخ يعنى ان الشارح
جعل قوله هو غير المكون كلاما مستقلا بيانا بالمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه ومن الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة فى اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا الحقيقة وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردها
القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه فى الوجود والحيز
وقال فى تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
يتعلق فى وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت فى الازل
بدون المكون ضرورة انه المتعلق بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه فى الحيز فلا
يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اى وان كان اضافة لم يكن غير
الامتناع انفكاكه حينئذ لكونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله ليس بشىء الخ اى ما
حمله بعض الشراح ليس بشىء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك فى جانب المكون لا يفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم قدمه من قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم
القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيهما الجواب على مذهبهم
كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا مجال للخصم لان يقال
انا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا
يشوبها ارتياب على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور لقوله وهو تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات فى وقت
وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الخ منع للملازمة التى ذكرها ذلك البعض بقوله

والا لما ذكر ان غير الحقيقي لانا نقول انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة الحادثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب بلا امتناع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة الحادثة مع الذات المراد به الصفات المتجددة للذات تعم من كونه قبل شيء وبعده خالقا ورازقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات الحادثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هو غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين الا فائدة من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فالتكوين عندهم من صفاته مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو لم يكن غيرا اه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون بضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق هنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الموردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الادلة وجعلها ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فلذلك بني على ان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب على الحمل الذي يحمل على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بالتكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامهم وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت عين التعلق والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين مما لا ريب في ان الكل الفاظ متقاربة لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجاز بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا

حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمثيل له **قوله** وقد عرفت انه نقل هذا الجواب
من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك الخ جواب
صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل
بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان
قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول وان اراد بقوله حادثة
غير موجودة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة الحادثة لذاته تعالى والا لزم
كونه محلا للحوادث بل الصفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك من
الاضافات والاعتبارات **قوله** اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد
فان كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ الاحتياج الى موجد غيره ليكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده
قبل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاما ايضا
قوله القدم الا الغوي لا يعني ان الاقدام اما ماهو من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية
به بيش بودن فالمعنى انه اذ وجد العالم واسبق منه بالزمان يعني انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ويرد انه حادث
وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم والمعنى اقوى
قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لا
يكون قديما لو جب كان قديما بالماوري كان موجوده فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل
بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده
فلا احتياج في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى
قدما عند العقل وهذا على طبق قول الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج
فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث **قوله** وذلك
محكم يعني كون نظام العالم على الوجه الارفق والاصلح ليلائم وجه كون صانعها داخلا في الحكمة
الا صحاب صنعة العصوري فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا يتصور غيره هذا لكن عوض بقوله

في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه
الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه
المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولا يقتضي ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر
وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استناده اليه
بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما يثبت حدوث نحو
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل
مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون
اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية الخ اي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف
الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل اي كون
الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني يحتمل ايضا لتبادره منه من غير تقدير في العبارة
ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون
قوله واثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولذا بالنسبة اليه حالة
مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا
حاجة الى التقدير بل يكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا
وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين نسميه
بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني الخ يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن
وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه نسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية
وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم
كونه جسما مكيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر
بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم
امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كان في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف
الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى لم يجز ذلك في الصرف والتوقف
لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا
لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على
امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان فلعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز
قوله يرد عليه ان اريد ه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو
مصادرة لجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفرقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق
باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصد اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فان الفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم
البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرق مبصرا لجواز ان يكون المبصر
عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا
بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المط وفيه ان كون الحكم بعدم
اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو
الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق اه يعني ان الحصر ممنوع اذ
التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي
الى الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل
المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر بالمحل لان فيه ثبوت المط وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب
الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا
لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرط العلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة
الوجوه خلية في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت عليه الا مو اه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع
النقض بالامور الشاملة المفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة شبهة ما سيجيء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله
قلت يجوز ان يشترط اه يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب
والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط
بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا
يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا
لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية
محققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤية قوله وايضا لو علل اه يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية
المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر اه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط
عليه الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا قوله التاثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف
مبني على ظاهر من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل
المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق
الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان تكون موثرة والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف
به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بكلام
الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمنع اه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية
او جزءها لا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا
يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ايضا قيد باحتمال
ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى
ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ثم يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية
امر موجود ولان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي

شرطاً الوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر فى الحاشية السابقة **قوله** فان امتناع
وجود الرؤية اه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقرير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده لا يعنى
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلقة اعنى الصحة بحسب الذات مع
قطع النظر عن الامور الخارجية **قوله** يرد عليه حاصل اه يعنى ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودى وليست فى صورة رؤية الشبح من بعيد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعى اه عن
الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان اه اذ خلاصته ان الدليل انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعلل بالمختلفات فلا يستدعى علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات
المقدمة الممنوعة وهى انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على علته امر مشترك
فى الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركاً واجيب بان هذا الجواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث
يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشى وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها وكذا نفى كونه
وجودياً يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات **قوله** ويستلزم استدراك اه عطف
على قوله لا يدفع يعنى ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور رؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما و
لاستلزام الاشتراك فى العلة الاشتراك فى المعلول اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيداً لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً
من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولاً وبالذات هو الهوية
المطلقة وهى مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة
كلام المحشى وللفاضل المحشى ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل **قوله** رد ان مفهوم الهوية اه هذا الرد
ذكره السيد السند فى شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتبارى
كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقاً للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئى من الشبح
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفاً فليس كل اجمال سبيله الى التفصيل الا يرى ان قولنا كل شئ فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخلاً فى الرؤية فلا يصح
رؤية الواجب **قوله** ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعنى ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض

بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض
هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس
والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهي ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض
فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في الملموسية
الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم
صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس ثم لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت
خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوي والا لصار ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه يصح ان يقال لا يعني انا لا نسلم
ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع
امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون
الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما
هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقوع عدم المعلول وقوع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان
المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم
المعلول المعلق عليه فيما منع علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام
عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب عند ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع
الا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى

بعد استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
كما يصح عند بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال
ان بعدم العلة انعدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه
قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي
هو ممكن في نفسه واما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط
وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم
وقوع المشروط فتامل قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه يعني ان الرؤية في محاورته مجاز عن العلم الضروري
اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر
اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر اه يعني لو كانت الرؤية بمعنى
العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم اه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى ع
لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم
بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد اه اي يرد على العلاوة ان المراد بارني هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار
انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى ع
انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان
امكانه في حقه تعالى ونزوله لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو
انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا
في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة
كما يخلق بصره وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين
عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل
الجلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نسلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو محض

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اختار الخ روى انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين
من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر
من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عم بالغمام وخروا
سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرؤية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عم ارتدوا
وكفروا بعدما كانوا من اخيار المومنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين لكنه
توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدق قوله في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين
للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام كذلك
يجوز ان يسمعوا هذا الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار
الذين لم يحضروا وقت السوال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا
الجواب لكن موسى عم هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نم ان كون المسموع ظاهرا
كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عم فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر بحيث لا يلتبس
والاستماع من جانب في احد مثل هذا وما سنح لخاطري العليل وذهني الكليل في حل الاشكال الجليل المتصدي
في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ يعني للمعتزلة ان يقولوا ان النزاع
انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من
الرؤية وينكشف عليه كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخر من
الرؤية المخالفة لهم في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسمى عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الا
نكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظ من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك
البصري مشروط بالشروط فالنزاع وان معنوي لان الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط
الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك البصري بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة
والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور

تحاكم من غير تراض الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح اه يعني ان الادلة الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصلت التمدح بها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية انما هو انه لا امتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا ترى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيهما عنهما التمدح لكونهما معرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كما نفي عنه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون ايضا من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اي الحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا ترى انه قد وقع التمدح بنفي الشريك والولد في القران العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى قوله واما الكسب فيكفيه اه دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها بالضرورة ان كسب الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشئ بالتفصيل واللازم باطل وللملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكتسب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والخلق اه يعني حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضي التفصيل دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الايجاد والانقص مما اتى به حصل وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مخالفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين بجعل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب ليتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم

فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان
ناقصا او كاملا وانما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وببينه فيه ما يقال الا فيما ذكرنا من انه
لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر لانه فيه
ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل
ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه
لا علم له حال المباشرة ايضا فان المحرك اصبعه بتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعور ابتفاصيل
ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق
به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات ولا
يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان
كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا نسلم ان المعمول يصدق
على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال
والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان
يكون المراد ببعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة
له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما
الخلاف فيما يقع بكسب العبد ومستندا اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والعقود ونحو ذلك
قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل معمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على
مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم
وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا مرية قلت لا يتم
على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا و
بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر ولا تم
ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد
بما يتعلق بما العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على
ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى

خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا
بد في ارادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير اقل اى حاصل الكلام ان حذف
الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا من جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف
الضمير ليس كما ينبغي فتبين غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن
ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه اه اى قد
يوجه من جانب المعتزلة هذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق
الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا الة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر
اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد ان من
اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخلق اه يعني ان المعتزلة لا يثبتون التشريك في وجوب
الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجوهر والخلق
الذي يكون بلا الات واسباب ويمنعون دلالة الاية السابقة اعني قوله افمن يخلق في مقام المدح قوله وهي ان المكلف
به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون
لاختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة
وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يكون اه حاصله ان الملازمة الشرطية المذكورة
في قوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب ممنوع فانه يجوز ان يكون الذم والمدح باعتبار المحلية
وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مماسة النار وهو تصرف
له في ملكه فلا يسئال عن لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم رتب العقاب على ذلك كما لا
يقال لم رتب الاحراق على مماسة النار وفيه ان هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك
الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري
هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته اه يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى اجرى عادته
في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب
هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث
فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم واما قال الشارح كما يجعل لان اكثر
المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولة على الله تعالى وكمال قدرته تمثيل للغائب
اعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار
الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشئ بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة كذا ذكره الشارح العلامة فى التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال الشارح فى التلويح
التحقيق ان القضاء اتمام الشئ قولا او فعلا كما فى قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما فى قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع فى شرح العمدة
ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى امر ويذكر ويراد
الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغى بل الحكم
والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما هو المراد بالقضاء فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن
فى الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعنى اتمام الشئ قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها
قوله وهى من الصفات الفعلية اى اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما
تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى
قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال
واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغى ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
فى شرح الطوالع للاصفهانى من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع فهو يرجع الى تفسير الحكماء مأخوذ منه لان المراد بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة فى ذاته وفى فعله يقال له العقل فى عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك
لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسى حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
كذا ذكره العلامة المعير النسفى فى حواشيه ويؤيده ما وقع فى التلويح حيث قال القضاء فى كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح الاشاعرة
والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء سبعة معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير ههنا يؤدي الخ
يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا التفسير بالحكم ايضا
يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل
برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو
المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان وعدم الا
ستقباح ولهذا جاز الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس
على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير
واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره
فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت
خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى لا يخفى ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته
تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام
بل يتعلق صفة على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء
بمتعلق ذلك الصفة من حيث كونه متعلقا ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه
من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب واحدا اذ يصير
المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من ساير
الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل
لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء
بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الاحكام من اثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا
بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى الخ يعني قالت
المعتزلة في التقصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم
وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وللسر

بشيء اي ما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية
ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد قوله وفيه
لا يفهم من الارادة الا اي قيل في التفصي لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد
رغبة واختيارا الا الرضاء بقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب
اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام الا اي قيل
كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء
عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف
المراد عن الارادة فيلزم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه ارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا
يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد
لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته
نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي
من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه
ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المامور به سواء كان
مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة
فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تاثير بقدرته فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته
بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل وجد عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير في وجوده
فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد
فقط بلا ايجاب الا ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار
انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو
لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى خلق
للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في شرح التجريد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان
خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله هو

مذهب الفلاسفة هذا مبني على ان كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب
شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والدائرة
والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر يشير الى ذلك كذا ذكره المحقق
في بعض تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه
خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته
تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين اه اي قدرة الله وقدرة العبد على
ان تتعلق المجموع بالفعل بنفسه ويؤثر في اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة
الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما
وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا قوله بان يجعله موصوفا اه كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة
في حلول وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل
العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والمقصود اه يعني ان
المقصود في قوله وللعباد اه لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الجهمية حيث قال العبد بقدرته بانهم
واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري اه وهو قوله لانه لو لم يكن
للعبد قبل الماضي تكليف ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
على مسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اه اي
كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف
طلب الفعل والترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم
يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة

الذي يترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وبا عتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب هذا بيان الجبر وعدم التمكن الا مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السوال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يصدر من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر في قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السوال والجواب ههنا بايراد السوال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار ثم اعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة مبني على العرف والمراد للموجودات في العبد معنى اتصافه بها في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسهما والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى او اراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم اما فلا علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وانت خبير بان الاعدام الازلية اه يعني ان تعميم الارادة ثم ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيد ما في شرح المواقف العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل كان العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بان لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم لتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالنسبة حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء نعم الجواب ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما تكلفنا ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله ولا يمتنع اه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة

يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله وللمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الا يعني المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على وامر لم يتوجه السوال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب وكلا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السوال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسن وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع المعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه فحمد ذاته الذي كان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا نعم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي اللتان تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم ان الالجاء انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة فلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اه اي اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف قوله واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه راي اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا باللزوم ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان لكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا ترى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين والارادة التابعة للداعي من الله تعالى لو تم لعدم التمكن على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم بان يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية قوله اما بالارادة فمبناه اى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الشيء يجب او يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد ولو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما ينافي الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار الا حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان تتعلق ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة الله تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تامل في تقريبه ولعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له يجب وجوده او لا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فان ايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق الارادة لم يكن متقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل متقدما عليه قبل تعلق الارادة فيه

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متنوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق العادة وان كان
تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اى بالدوران
والترتب المحض دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على ان
لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بديهة العقل
هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد والترتب المحض الخالص
عن الحكم بالتاثير او عدمه كما يحكم بدوران الاحتراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه
بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها فى عدم التاثير بل كل
منهما نظرى يثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التى وردت لنفى الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما حكم
بوجود صفة فى العبد فارقة بين حركتى البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثانى فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا
توسط اذ لا حكم للبديهة فى تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعنى معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف
يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التاثير
لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها
فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت فى ارادة الله تعالى من انه
صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح ولما ان صدور الارادة عن ذاته
تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر فى افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا فى افعاله
واعلم ان هذا المقام يستدعى بسطا فى الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة
الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى
بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد فى العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما
فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين ثم تفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والادوات اليه بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير

وجه الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته
وصرف الآلات اليه تعقيبا اذا تيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الآلات الداعي اما
ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات
الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين. فان قيل اذا كان الترجيح من
مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا
لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا او فهو حسن يصير ذلك داعيا
لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق
الارادة المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما تعلق بالافعال
اجماليا الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من بيان
الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة
بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق
الذم باعتبار الجبلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولهذا لو
فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم
يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما
بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو
لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة
الى ذاته بطريق الايجاب واللازم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق
الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان
تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم
بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة الخ اي قيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة
ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي
يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند
قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد

مع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق الفعل وتق
غير المتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال اه اي ما ذكره صاحب
القيل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا
يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة
المتاخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بوجودها عند قصد الفعل اعني الاشعري
انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصد اي فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب
وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون
قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته
ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة
صرف الارادة هو التعقيب الذاتي بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل التعقيب الذاتي لان خلق الله الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا
وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة اه اي وان لم يكن التعقيب في التاويل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه لا شركة اه حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون
الشركة في مذهب الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما موثر في مقدور واحد
مع انه مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا
نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء اه اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله
تعالى وقدرة العبد يتفرد بما له من مدخله في التاثير على [illegible] لم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد
في بعض الامور بجعل الله تعالى مدخله مؤثرا فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا لا
مستقلا والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله لا يجري في ملكه اه قيل الواو للحال او لا يجوز ان يكون معطوفا
على قوله دخل قدرة الله بتقدير المصدرية وهو ادخل في الغرض ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية و

وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة
لا حقيقة وان لم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا
يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث نفى كون
شان القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة وشرطا مجاز قوله ولذلك نقول لا هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان
شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير
الى وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل
الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة
على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة
اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما يسمى
ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف
الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة
والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب
يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او بسهو
من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لانه حق لازم لانه ليس
مذهبنا قال بعض الفضلاء ان لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل
الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد اما
القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب
والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه
واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا قوله وهو لا ينافي اه اي كون التضييع
سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر اعني صرف
القدرة اليه على ما سيجيء في قوله وصحة الاستطاعة لتعلمه حيث قال لانه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره
الا وانما قلنا انه لا ينافي لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم

والعقاب في معاد المال ونعله قوله محل الكلام الزامي اه اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي
مبني على مذهب الخصم القائل ببقاء القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع
الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر وان لم يكن الزاميا بل
تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة ممنوع اذ لا
دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة
عندهم اما علة عادية او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى
ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل
تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان
الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول
الشارح اذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله فلا نقض بقدرة الله اي
حين اذ كان مقارنة بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض
لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة
مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل
قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة
في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض
فهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة
القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان العرض
عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الا يعني
حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل ولا وليس نفي وجود المثل
السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية
بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث اه حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه ومذهبه ان لا قدرة قبل
الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف

يمكن ما سنعرفه والنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه و
القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال
الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ان كلمة قولك لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل
انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند نفي بقاءها حال الفعل
او يقول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يتعلق عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه
يجوز ان يكون الخ حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كانت الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا
حتى يكون عرضا لانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا اعتبره العقل وشرعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على
نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو تعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة
وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط الخ انه لا يلزم من
عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاول تحكما لجواز ان يكون
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
وغير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على
السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة
الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجية
تكون شرط التاثير فحينئذ يلزم قيام العرض بالعرض فتامل قوله وهو الامام الرازي الخ قال في المواقف قال الامام
الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل
الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير منها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور
غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ دفع لما ورد على ما قال الامام الرازي
من ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بجميع شرائط
التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائطه ولو الفعل
سواء كانت موثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل

اى بسببها كما هو راى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو راى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه **قوله** وفى كلام الآمدى اه اى وقع فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم تسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التاثير ولا اشكال فى صحة ما ذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التاثير كما يعم الكسب كما لا يخفى **قوله** بمعنى تبعيتهما فى التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز لم يات بشئ **قوله** والا فليس اه وان لم يمتنع قيامها معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود **قوله** ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قدم ذكرهما فى الشرح **قوله** يعنى ان المكلف وصفا اضافيا اه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دالة على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهى لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات **قوله** وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف مم يعنى وان توجه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا مم والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح لخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من يتصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فمم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه اخلالا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا باعتبار الاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لا نم انه لو يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير

ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والاولى بعيم تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا اذ وسلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاولى ربما افاد بعض الافاضل الى آخره اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله لتحرير المقام الخ اي تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه معنى تاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون من النوع او الصنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن لتعلق بعدمه علمه اي فان ما علم الله واراد عدمه يمتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاولى لا يجوز اه اي التكليف بالممتنع لذاته لا يجوز وقوعه اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلب فرع تصوره وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا نفع اتفاقا اه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

قوله يجوز عندنا الا ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس

كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ويقع اه

فان من مات على الكفر ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا

توجيه اه يعني قولنا ان التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري

وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا

وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد بها اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر

فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق

لا يعد هذه المرتبة اي المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يجعل ايضا

اي قد يجعل ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه في التكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق

بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع

في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا

قوله ولك ان تأخذهما اي لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه

ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الكل

لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم

رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق

وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذهما

الى الامكانين فقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو

لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما

النزاع ولا يخفى انه لغموض الكلام لا مدخل له في المقصد اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب يعني ان ابا لهب كلف بالايمان

والايمان عبارة عن تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن

به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال

اذ عالم الشخص بامر علم يقيني بانه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديق نفسه

علما ضروريا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقه حينئذ ووقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله وفيه
بحث لانسلم ذلك لانه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم
بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع
لذاته نعم ان يخلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع
التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة
ان يصدقه في انه لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل ثم لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه
في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما
لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير
بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في
هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة
هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرحه للمواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم
للمحال وانما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما كلف به اذا
علم ورود الايمان المخصوصة وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عم لن يؤمن من قومك
الا من قد امن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار
اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان
حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير اه اي ما ذكره الشارح بقوله وحلها نقض
تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة
مثل ابي لهب حيث يقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه مح لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة
الوجدانية اه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات
الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل
من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان خالقنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كما

الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا اى ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا تمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب
فى جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدم التمكن قبل
مباشرة ما يوجب حصوله فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة
السبب لا ينافى كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعنى صرف الارادة
والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبنى على افعال المباشرة
الممتدة زمانا والمتولدات ممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت السنان حجرا يحصل فيه الالم ممتد زمانا فانك لا تقدر على
دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا
الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست
قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل
القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره
كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة الضرب لانا نتمكن
على ان نضرب حجرا ضربا شديدا فيحصل الالم الممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق فى افعال المباشرة ايضا
فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداده لا يدل على
ان لا يكون نفس المتولدات مكتسبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل قوله ولم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل
لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة
من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد لم هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل
لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى فى علمه وهو ممنوع والجواب ان عدم القتل
انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت ح كذا فى شرح المقاصد قوله اى لم يوصله اليه يعنى
ان الله تعالى لما اعلم القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى
لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة الشرح
هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم اى
المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه
المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان

بطلان الحيوة فی علم الله تعالی لكان المقتول میتا باجله قطعا وان قیل بطلان الحیوة بان لا یترتب علی فعل من العبد لم یكن كذلك قطعا من غیر تصور خلاف وكان الخلاف لفظیا علی ما یراه الاستاد وكتب المحقق وتقریر الجواب ان المراد بالاجل المضاف زمان بطلان حیوته بحیث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر علی ما یشیر الیه قوله تعالی اذا جاء اجلهم لا یستاخرون ساعة ولا یستقدمون ویرجع الخلاف الی انه هل تحقق ذلك فی حق المقتول ام المعلوم فی حقه انه ان قتل مات وان لم یقتل یعیش الی كذا قرر السؤال والجواب فی شرح المقاصد ولعل الجواب باختیار ان المراد زمان بطلان الحیوة فی علم الله تعالی لكن لا مطلقا بل بما علیه وقدر بطریق القطع ولم یصلح محلا للخلاف لانه لا یلزم من عدم تحقق ذلك فی المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان یعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذی لا یمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا یستقدمون الا یعنی ان قوله لا یستقدمون معطوف علی قوله اذا جاء اجلهم لا علی الجزاء فمعنی الایة لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا یستاخرون عنه ولكل امة اجل لا یستقدمون علیه هذا هو المشهور ولا یخفی علیك ان فائدة تقیید قوله لا یستاخرون فقط بالشرط غیر ظاهر وان صح مع ان المتبادر الی الفهم السلیم ان یكون معطوفا علی لا یستاخرون قال بعض المحققین ان قوله لا یستقدمون عطف علی قوله ولا یستاخرون ولكنه سبحانه وتعالی نبه بذلك علی ان عند مجیء الاجل كما یمتنع التقدیم علیه فصیرورة هی الساعة كذلك یمتنع التاخیر عنه وان كان الثانی ممكنا عقلا وذلك لا جل ان ما قدره وعلمه او الجمع بینهما ء رضا فیما ذكر كالجمع بین من یتوب التوبة ثم یتاب عند حضور الموت ومن مات علی الكفر فی نفی التوبة عنه فی قوله تعالی ولیست التوبة للذین یعملون السیئات بجهالة الایة ولعل هذا ما ذكر فی حواشی شرح التلخیص انه عطف علی الجزاء بناء علی ان یكون معنی قوله لا یستاخرون ولا یستقدمون لا یستطیعون التغییر علی نمط قوله تعالی ولا رطب ولا یابس الا فی كتاب مبین من هذا الباب قولهم كلمته فما رد علی سوداء ولا بیضاء فلا یرد ما قال الفاضل المحشی انه خبیر بان هذا المعنی حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا یستقدمون والحق انه معطوف علی مجموع الشرط والجزاء علی ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بدیهیة یعنی ان المعتزلة ادعوا الضرورة فی هذا وقالوا لا ستشهادات المذكورة فی بیانها تنبیهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة علی تنبیهاتهم حیث قال احتجت بطریق الاستعارة لكونها فی صورة الحجة ویمكن ان یقال فیه اشارة الی فساد زعمهم فی ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشی من ان مراد عی الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسین ومن تابعه وان الجمهور كانوا یقولون ان المسئلة استدلالیة وما ذكره الشارح بقوله واحتجت اه مبنی علی مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الی ان یجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبیه فلیس بشیء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة فی تولد موت المقتول من فعل القاتل بل فی سائر

فى شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لما ثبت الى بدهو اجله وادعوا فيه اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لو كان القتل
بصورة لما ادعوها فى ساير المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى والخلاف الذى نقله بين ابى الحسين وبين غيره
من المعتزلة انما هى فى كونها مستندة الى العبادة لا فى كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة فى
كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها
من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف قدس
سره فى شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان
الذى بطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه فى المقتول وهذا
الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين
على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدر عمره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر لعلمه
بان طاعته تصير سببا للتكثير فتصير مع اربعين بسبب من غير الطاعة لسبعين قوله والمراد الزيادة بحسب الخير
والبركة اه يعنى ان المراد بالطاعة تزيد فى العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات
والخيرات والمبرات التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة لسابقه ا
ه حاصل الخلاف فى ان الاجل هل هو الزمان الذى علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس فيه اجل واحد عند غير
الكعبى لانه لا يتقدم للموت عن الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبى انه متعدد احدهما
القتل والثانى الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى ا
مفعول الخ صفه قوله فيتناوله اه فسر الاكل بالتناول المشروب ايضا قوله وقد يفسر اه اى قد يفسر الرزق بما ساقه
الله تعالى الى الحيوان فانتفع سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات
او غير ذلك فهو التعريف معول عليه عند الاشاعرة قوله نحو هذا اه اى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون الحرام
رزقا فهو مما ساقه الله تعالى فانتفع به قوله ومنهم من جعلها رزقا بعد فانه لا يقال المعارية فى العرف انه مرزوق الحرم
ان يكون كل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله لو ا
ابتداء يدل على هذا التعريف لتعمم وما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانفاق بعض جهة الانفاق على العين
لهذا التعريف كاول فانه لا يرد انما كان رزقا مما اتينا وله لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال اه اى على تقدير تفسير
الرزق بالمعنى الاول حلالا الرزق على المنتفع مجاز لكونه بصدده قوله والا لحلا اى وان لم يكن المراد الحرب ايضا

بمعنى الاذن في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا لما سيجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اه قوله فحينئذ فمع ملاحظة الحيثية اي حين اذا
كان المراد ما ذكر حينئذ فمع ملاحظة الحيثية اي مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بأن يكون ماذونا في اكله ما ورد
من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح عليه ويصدق عليهما
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله وفي بعض الكتب قيل في
شرح نظم الاوحد ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فح اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظ لعدم كونهما مملوكين.
قوله مع انه ظ قوله تعالى وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على
الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها
ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من
الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع ذ والعقل يرد مأكول الدواب عليه ايضا فلا وجه للتخصيص
بالاول والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في
المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان
النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق والشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة
الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه اه
اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف
الاول فغير مندفع حيث اعترض اهل الحق على قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل اه اي على ما ذكرتم من ان يلزم ان لا
يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بط لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل
شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بط ايضا للاية المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة
فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد ينتفع بدم الحيض والخيرة و[illegible] في الحيوة
فكذا نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية
المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى
قوله والصافية فوات مقابلة ما اراد لا مقابلة بعد بيان طريق الحق وبيان وجه ان [illegible]

ثم ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود الخ وكذا
الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى و ما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمل على الحقيقة اذ لا معنى
لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية
عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد وبصرناهم مقاصدها
فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اى ويحتمل ان يكون الهدى في الآية على
معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة
لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها
على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم
بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا الخ ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس
مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به
قوله وايضا يقال في مقام المدح الخ انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا لحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو
اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكره
المحشي ولو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان
طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى
قوله وما يقال الخ كما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو
فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول
المقارن مع عدمه مذمة تقتضي الذم عليه فضلا عن ان يكون ممدحة قوله وفيه بحث اى فيما يقال في دفع ما
يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة
لا تنافي كونه فضيلة مستقلة لان يمدح به في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح
فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتدي ومهدي بمعنى انه لا يفرق بين المهدي والمهتدي في المدح مع
ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح ولا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن الخ اى نعم يمكن ان
يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين

قدرة حتى يصلح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان الطريق
لو كان طلب الهداية محقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اى على التمسك بالاية بانه
ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة فان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد
من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على
ما يقول اصحابنا اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال الخ اى يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح
من ان ما ذكره المشائخ مخالف ومناف لما هو المشهور كان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشائخ هو
المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا صلاح الخ اى لا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان
قلت بل الاصلح الخ اى بل لا نفع في الدين الا بالوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكين فيه لكونه اعلى المنازل قوله وان
اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان
من علم الله منه الكفر يحسن تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل
اظهر عدم ورود الاشكال المذكور على هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب ما هو الاوفق
بالحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة انما يكون
في الافعال الاختيارية اذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل
المحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى
لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح بالمقدور وبغير المضر لان منهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى
بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف وتعريض النعيم المقيم ونحو ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه مضر له
اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع في العذاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه يعني لا نم ان ترك الاصلح يكون
بخلا وسفها اذ ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد
فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية المصلحة واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله
وان لا يفعله وغاية المصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة الخ اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه
الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على

لما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
اى ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله
وجوابه انه لا دلالة في كلام على انه الخ يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب
الكفر العقاب كما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
اصلح يعني كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو
الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف
على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا
عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي
هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك
الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا الكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري
قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح
كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى
الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب
بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب اخر لجواز ان يكون له خصوصية
بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق
العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ما ذكره
محشي قوله وههنا بحث الخ اى في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على
اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله
رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال
الخ اى اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله
المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الالام والاصلح لا نفي عليه

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني وجوب الشيء على الله
اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اولين معناه استحقاق
تاركه الذم قوله وجوابه انهم اه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح
الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تع فبسبب لزوم المحذور ترك ما تقتضيه الحكمة
مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى
على المصالح واقتضاء الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة لانا نسلم
بجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على
بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح او اللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز
على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي
الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية و
علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام والملزم فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في
الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتأخرون اه اي لاجل
ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله
البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء مرجحا في الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى يكون
رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله وح
الوجوب اه اي اجيب عما قاله متأخرو المعتزلة ان الوجوب ح مجرد تسمية اذ يكون حاصله ان الله
تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله
والجواب اي الجواب عن متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة
والحشر والصراط والميزان والكرامة وتعذيب الكفار وتنعيم المؤمنين ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار
الشارع على تحققها البتة فان معنى الوجوب عندهم على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق
التي وجوبها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الا تعالى

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك و في تقييد قوله ولا للعقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيدنا بالامكان الظاهر من اطلاق الامكان ههنا و مما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العلم بالظاهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن لا بد من الاستدلال عليه اذ لا يحكم العقل بذلك الا بعد غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العلم بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية ويتوجه ان يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتدبر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التأويل على رأي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون في العلم ومن على رأي من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا يقال لو ورد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا التصديق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة يبين او رد تفسير العرض بالاحراق وتفسيره بالاحرام لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة الخ يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض قبل يوم القيمة ولا شبهة فى كونه بعد الموت لان الاية فى حق الموتى وما ذاك الا عذاب
القبر اذ لا نعنى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء الا يعنى ان الفاء
يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فهذا
عذاب بعد الموت قبل القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الاخرة
اقل قليل فلعلها استعمل الفاء عقيبا بلا دليل عليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى اه ذهب الصالحى من المعتزلة وابن
جرير الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
قال الفاضل المحشى قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صاح
يا ابا حسن انقطع ماوراء عنى خوفا من ان يكون من وقود جهنم بما سمع قوله تع وقودها الناس والحجارة والله تع قادر
ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا ما يعم
فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك
الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح فى الجواب انه يجوز ان يخلق الله تع فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة
قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما الغريق الماكول اه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه من بطونها وفى اصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الله قادر فى الحيوان او فى حواصل
البدن يتالم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول اه اى قال المنكرون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فاما ان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا معادا لان المعاد
هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد حصل فى وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا اى وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب اولا بان الاعادة اه هذا جواب باختيار
الشق الثانى يعنى انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة
المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى وجوده الخارجى ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود
الخارجى فان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد
كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمى والتغاير الذى يحكم بالضرورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اى وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان تبدل

المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة
لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت
السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول لم يحصل اعادة المعدوم
بعينه من غير اعادة الوقت الاول والتشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال
يحتمل ان يراد اه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الاول من جملة المشخصات
لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات ح لا يلزم
تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند اه يعني ان هذا الكلام
مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص اه وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعني لم لا يجوز ان
الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر
في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك لان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث
بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر
عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبتدأ هو الموجود اه اي اجيب ثانيا بان اه وحاصله اختيار الشق الاول
وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبتدأ لا معادا لان المبتدأ هو الموجود في الوقت
المبتدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبتدأ
بل معادا فان كون الشيء مبتدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة
انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات
في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني
وجوده لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم
ان يكون مبتدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم
بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو مح او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا
ايضا لو اعيد المعدوم اه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه مح لانه [illegible]

متغايرين والازمنة لعدم اتصاف الشيء بالوجود على نفسه فلابد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل
بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة الخ اى لا نسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه
كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع
الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء
ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك
فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود
في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا
ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من المتشخصات المعتبرة في الوجود فلا بد من اعادته فلا
يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم
ونفسه لان التخلل المحال هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم
متميزا عن نفسه في الوقتين اى وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء متشخصاته في كلا
الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المتشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص الماخوذ مع
الامور العارضة له في وقت الابتداء غير الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب
والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه
لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين
بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المتشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر
قوله وايضا لو تم ذلك الخ جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص ما انا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه
مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث الخ اى ما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف
بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير المتشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المتشخصات ونفسها وبين
ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المعاد
[illegible] الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذات الشخص ونفسه وهو غير لازم من التمييز بالعوارض
[illegible] اما في الثالث [illegible] انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في التشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان
بين ذلك التشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه
ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك التشخص فقوله اذ الاختلاف على رد
قوله قد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو تم ذلك الخ قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ يلزمهم ان يقولوا
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله قوله
واجيب بان الهلاك الخ وكذا امثاله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الانعدام ايضا
قوله فالتفريق اهلاك للكل اي للاجسام والاجزاء بخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في كل جملة
الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه هالك ويدل على ذلك ايات الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء
هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو الان والابد قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ قيل عليه انه يجوز
ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت
فلا يتصل بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها اثمار النبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم
يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاءها اول مرة فانه صريح في ان
المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في اية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي صلعم
واتاه بعظم قد صار بالي ففتته بيده فقال يا محمد صلعم اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك
النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية
للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك على الجرم النوي كما ورد في الحديث
الصحيح قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع
البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك
جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم
للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن اخر لا يكون
مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقها بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها
مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان التشخص يتبدل من اول عمره الى اخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ

قوله وانت خبير بان دعواه لا يعني ان ما ادعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي في تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه ان اراد يكون محل الالم فهو ظاهر لفساد اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه اله وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان مع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا للجلد قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض في الموقف على ما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روى في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في المواقف يأتي به في المواقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب من الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظما وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظما قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له الا دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المومنين لو شرب يجب ان لا يظما مع ان المظما لازم للاحتراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار قوله او لا يعذب بالظماء الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله ولا ان الظما لازم للتعذيب بالنار قوله فوجه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم الميزان نحو الصراط ثم بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر

فالطلب فيه اولى وابعد انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشى ان الاستيناف من كل طرف وان جاز
عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر زمانا فاطلبوا في الموقف
المتقدم زمانا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوه في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر ووجه الدفع
انه يحسن الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم وابعد قوله والقول بان تلك الجنة اه يعنى
ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحانا لآدم عم قوله يرد عليه انه اه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة
على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم
ما سألتم قوله اي تخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعنى ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة بمعنى
الخلق فالمعنى تخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الان قوله فان
قلت يحتمل ان يجعل اه يعنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل
متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الاية نجعل الجنة كائنة وحاصلة
لهم في الزمان المستقبل وغير الحاصل اى ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لان
نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله وغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل بجعلها
كائنة لهم والمقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال اه يعنى ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر
من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى نجعلها للذين تمكنهم
في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ان كلمة لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل
عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال
قوله واما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعنى حمل الجعل في الاية على تمكين بالفعل اى التمكين من التمكن
فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدول عن الظاهر المتبادر
من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا التسديد
انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودها [illegible] في منزلة اذ [illegible] شئ الموجود مطلقا سواء كان
الان او في المستقبل ومعنى الاية كما يحكى [illegible] قبل الدوق [illegible] جوده [illegible] ان [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] بتحقيقا لعموم قوله [illegible]

قوله لا الموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الاخرة خارجا عن عموم الاية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الاية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظ البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظ كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصص بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثل قوله تع خالق كل شئ اه فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا انه خالق الاشياء الموجودة فى وقت نزول الاية وعالم بها قوله يعنى ان المراد هو الدوام التجددى اه يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه والانقطاع لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى كان الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه اخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقاء هما اى الجنة والنار ولا خلوهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام الماكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول اه اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تع كل شئ اه اهلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شئ معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرئ عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع ضرورة فلذا تركه الشارح قوله اى المقصود منه واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر اه حاصله ان الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجبر والجهة والتجسيم خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايض ويمكن الجواب اه بان الكفر انما هو الغرابة على ما ذكره الشارح فى النسا ومن انه لا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حينئذ فى نوع الصحيح انه سحرا ما اتى وبما ما ذكرناه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور

وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في الدار وما في اللسان لا تعلمها وتعليمها قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كان امرين اضافيين لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سيجيء اي توجيه الآية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي الاقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف الشارع على ان الآية لا ينافي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عرض له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه منهم منه على حلاله يعني انه ليس المراد بالاستحلال اعتقاده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما عدا ما يكون تكذيب الشارع قوله لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله لانا نقول الخ يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل المراد اي قيل في جواب السوال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا تضر في اجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه ينبغي ان يصير رسالة عن المومن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من اه يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيتناول الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى والجواب

ان المراد الخ يعني ان الاية متروكة الظ فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق والا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تع قوله وايضا الخ جواب آخر يعني ان الظ وان كان يفيد العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظ والمراد عموم النفي بحملها على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق وقوله لا نزاع في كفره وفي للواقف ان المراد بما انزل الله تع التورية بقرينة سياق الاية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي الخ يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والحاصل انه لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظ بحمل الترك على سبيل الاستحلال او عدم حلا كلا او لا نزاع في كفر مستحلا او يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال الخ يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عم الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اليه يعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ يكون العاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر اي انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الاية الدالة على نبوته وانما عبر في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل الخ اي اذا كان

ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي اه قول
بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل
الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان فيجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه
لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض
توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل المعتزلة ايضا لانهم
ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون اه عداوة عرفية له فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة
قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان هنا اه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة
منوعا اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية
لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسئ مثل اثابة
المحسن دون المسئ كوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية ومنعه
عن رؤية الله تع في الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان
نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل
الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى
تقدير تسليم ايجاب الجزاء ولا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد بطن
ان الضمير اه اى قد بطن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون
الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظ
بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه
بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له بل
المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر
المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة اه اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما تتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآيات المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل يجب على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر مع التوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا فتأمل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا اه جواب للاعتراض المذكور على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوص بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا يلزم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا الغوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا اه اى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا بوارد التمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة قوله وقد كثرت النصوص اه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفوا عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا
فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فنصير البعض مخصصا للبعض
المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب اخر اه يحتمل ان يكون معناه ان في قول
وزعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف
فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
قوله بل الكذب منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع
قوله اقول لعل مرادهم الخ اي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بحاله ومقتضى كرمه ان يبني الاخبار على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح
بها زجرا للعاصين وحثا لهم فلا يلزم الكذب بالتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز الخلف فيه
يوهم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه
اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فان المتنازع بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يمتنع
انه يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان
المسئلة شرعية [illegible] دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللا
وقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يواخذ فلا يرد انه يلزم
ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما المفقود
في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله وما ذكره الشارح من الادلة الا ان يريد ان المدعى مركب
من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما
الجزء الاول من الدعوى وفي الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول [illegible] ايضا قائل بانه لا قطع
بوقوع العقاب وانما خالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب [illegible]

بما لا يعنيه هذا لكن اثبات ارادة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل
فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما
يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تع في جنب الكفر في قوله تع ان الله لا يغفر
ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من يشاء الله تعالى في حقهم
المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق
والاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا
على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك للزم ان يكون
الصغائر والكبائر على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع وليبطل تكفير الحسنات
السيئات مع انه ثابت بقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ح ان يكون المجازاة على الصغائر
قطعيا فثبت بالاية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيئات ثم للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب
فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى
الملال اذ كله ابحاث منشاؤه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اي حاصل
الجواب ان تكفير السيئات في الاية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان نشاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر صغيرها وكبيرها
المتعلقة بانواع الجنايات بين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا
في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الاية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينا اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا
الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متيقن
بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة و
غيرهم الا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع توهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية
فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها
قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني تعليق
تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه ح يكون المفهوم من الاية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب

كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا المجموع قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا
هو التحقيق المقصود الذي في حيز الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذو الادراك اسمعناه ان
دليل المجوز اثبات لحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لانه يبقى التقييد بلا دليل مقيد وقوله لا يجوز مغفرة الصغائر بدونه ونما يصح هذا التوجيه
على ان الجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات ويسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى
اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب
تخصيص المحتملة فيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي
المشية غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة كلا شفاعة
في الوقوع قوله لا يقال ان من يرتكب المكروه يعني ان من ارتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح
في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق من ارتكب المكروه
قوله لانا نمنع الملازمة اي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى
وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك
فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه
يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة
او في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق
الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر
الذنب سابقا قوله وهي تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا ادفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا عم
الذنب الصغائر والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان
الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب
في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست
لرفع الدرجة الخ اي يدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة
لكن عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي تقتضي

بقبح حالهم وتحقيق يأسهم قوله لكن لا تدل على انها الخ يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت
اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع
بها مطلقا ولا هذا الحمل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر
جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكبائر امر اخر واما
في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه ولا تحقيقه لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب
الخصم قوله ظاهر الاية بنفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الاية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان
ظاهرها بنفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فهم صرفوها عن الظاهر وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العقاب
فنقول انها لا تبقى حجة قوله ثم انه يحتمل الخ اي ثم ان الاية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون
الضمير في قوله ههنا للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية بشخص
شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر قوله يشير الى منع الدلالة
على عموم الاشخاص سند للمنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في المقاصد قوله واعترض عليه
بان النفس الخ يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس نكرة في سياق النفي عامة
والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب
الخ يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا
ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم لدلالتها
في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون
الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم
منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة وهو في سياق النفي بل ارجاع الضمير
الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الحلبي لانه لا بد في الاستخدام من التعبير ولم يستعمل
النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحقق ميرزا جان في حاشية ابن الحاجب قال الفاضل المحشي
بعد كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة

فى التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عند النكرة النفية من العام نحو لا اكل راسا
وليس بنفى لان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع الشخصى وهو لا ينافى كونها عاما بحسب الوضع النوعى المجازى ضرورة
انه لا لتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفى والوضع فى تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشمل النكرة
النفية ايضا صرح بذلك الشارح فى التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل اه اى نعم لو قيل
فى دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاستغراق ان الضمير الراجع الى النكرة فوقوع الضمير فى سياق النفى كوقوع النكرة فيه
فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا
ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد فى الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب
ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله
عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعنى عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يجتنب الكبيرة
كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه عدم معنى العفو
بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد فى بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشى
من ان كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال فى شرح المواقف ففيه
ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك ح هو ظ قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود فى النار عندهم
فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب
عندهم مضرة خالصة لا يشوبها تخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظ
الجواز اذ فيه اجزاء الايمان هو الجنة ان مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان
وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل اه لانه على تقدير تناول
العمل لترك المنهيات يكون معنى الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم
جنات الفردوس نزلا لا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الاية لانه غير تارك المنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فان العامل
بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله تدل لا يدل على عدم خلود من لا عمل له يعنى ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام
لانه لا يدل الا على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى له اجزاء غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات
فلا يبطل مذهب الاعتزال عن خلود جميع اهل الكبائر فى النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اى لا يرد انه

يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا الدليل الزامي اه اى مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم يكن مضرة خالصة قوله لما الخلوص اه اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله فيمكن منعه اه اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول يجوز ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلود اه استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان يكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي ففيه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن بالضرورة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان و والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح ثم معنى قوله يعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل ان الخيالي جعل الايمان متعديا بالباء للتضمين حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اى يحصل فيه نسبة الصدق اه يعني لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او المخبر وبعقل ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والانكار المفسر بگرويدن انما لم يجعله من المصدر المبنى للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق بجزى اى لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى داخل معتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى اختلفوا فى انها هل هى داخلة فى العلوم فى التصديق المنطقى فعلى ما اشار اليه الشارح انها داخلة فى التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ولذا فسر رئيسهم فى الكتب الفارسية بگرويدن وفى العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ما هو فى العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كمن وقع نظره على شىء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى هذا مجمل الكلام وتفصيله فى شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان لهم يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبى كما قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين يعنى كون اليقين الخالى عن الاذعان حاصلا للسوفسطائى كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبى للسوفسطائى وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا اه قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد فى الشفاء فى مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانستن دو گونه است يكى فهم كردن ودريافتن وانرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازى تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه اه اى اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوى المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد الامرين اما اندراج نفس الشىء فيما يقيني ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار فى التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائى عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين اه يعنى ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائى ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا واستكبارا قوله نعم ههنا بحث وهو ان المعنى الذى اه حاصله انه كيف يكون المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن

معنى التصديق المنطقي والحاصل ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق
لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق ويقسمونهما باعتبار
توصلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات
والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف من
المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث
قال ثم المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويدن وراست داشتن وينافيه
التوقف والتردد قوله ولذا يكفي في باب الايمان اه اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن امر قطعي يكفي ذلك
في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال
الفاضل المحشي والحق انه امر يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ممنوع نعم قد نص على ان
الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره
الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر
عنه بگرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص
في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گو داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه
التصديق المنطقي تامل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين
محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا
حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم
قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام
قوله اشارة الى ان الكفرة يعني ان ما ذكر ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله لا اطلاق اسم الكافر
وبجعله كافرا اشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء
من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان
ذلك التصديق غير معتبر وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ولكن النظر

كلامه

للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم
انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر للاطلاق الحقيقي وبقوله بجعله كافرا بجعله كافرا بينه
وبين الله تعالى ويؤيدهما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه
مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله ثبت الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه
ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم
من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم اه فيه بحث لان ما عليه المتكلمون وهو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء
لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فتحمل على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل
عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتأمل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول الحاصل
في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر
بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي
ان يكون بنفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك اه دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح الذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنفي في
تلك الحالة الذهول عن نفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال
عدم النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد ينفك عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم
يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم
الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك اه اي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي

لم يطرء عليه ايضاً ده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل
لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى احتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط
انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلاً قوله على الامام اي امام محلته وقريته
وبلدة ليجري عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر و
الزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا اه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له
الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما في الحديث
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان محله اه يعني ان ههنا مطلبين الاول
ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان
هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب
من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين
على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما عين لفظ
الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا
باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم
الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع انه امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي
عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تومن تعويلا على ظهور
معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا
على معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد اه يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان
الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل
الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله
لا نزاع في ان الايمان اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف
الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنسبة

نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عم بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجاز
عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في
الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله
يرد عليه انه يحتمل اه يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل
جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه فعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي المستلزم
انتفاء الايمان فتدبر ولا يكون دليلا مستقلا قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول
وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الا يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار
اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار الامر احزانما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليهم على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة
على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق
لانه اذا كان اه فلم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة
عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله ويرد عليه انه ليس
المعتبر اه يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء
كان مهملا او موضوعا لمعنى يسمى التصديق الذي مصدقا للنبي في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير جعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان لا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق
للنبي في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل اه اي اذا قلنا ان معنى كون
اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان
اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي ولا معنى لاعتبار تلك الدلالة مع اعتدادها عند عدم المدلول اذ
الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى
لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مومنا وانما قلنا بطل ما قيل اه لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ
مومنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلوله ذلك اللفظ منه اولا ويمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع
انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام اه تقرير لما سبق
من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق
الاحكام عند الكرامية لان مقصد الواضع من اعتباره الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك محققا يكون التلفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه احكام
التي يجري على المتلفظ بذلك اللفظ لتحقق مدلوله قوله فالواه تاييد لقوله نعم اه اي قول الكرامية من اضمر الكفر
واظهر الاذعان يكون مومنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصد من اعتبار دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان فذكره استطرادي لا دخل له في التاييد المذكور قوله يسمى ان يطلق لفظ المومن اه اي ليس المراد بقوله
يسمى مومنا لغة انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون
مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي
كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما يعني الاثار اللازمة للغضب والفرح قوله
وفي المواقف ان الاقرار اه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه
يترتب عليه احكام الايمان ظ وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ وهذه اللفظة لكا لتهاعلى معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا
يقال العلم يجعلون اه هذا الاعتراض بعدما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء
تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي اه فعند الرقاشي
يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب
بالاعتبار قوله [illegible] على الكرامية [illegible] ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد
عليه الاجماع [illegible] الحكم بايمان من صدق [illegible] ولم يتفق له الاقرار المانع قوله لا على المص اه اي ليس ردا على المص
ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المص حيث جعل الاقرار جزء من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد
على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح فى انه رد اخر على الكرامية قوله كما
فى قوله تعالى تنزل الملئكة الخ عطف الروح على الملئكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا فى
جنس الملئكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا اخر اعظم من
الملئكة على ما قال القاضى فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء
الشرط الخ تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن
مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط ايضا شرط قوله لا يتصور فى غير عصر النبى ع
لاختتام الوحى واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة
متعلقاته اى امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالى اذا علم فرضية الصلوة يجب
عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا المتعلقات الا يمان التفصيلى متزائد
بحسب تعلق العلم بها فزائد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه تصديق
واحد متعلقة امر واحد وهو ما جاء به النبى عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحى امور
معدودة لا زيادة ولا نقصان فى ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من اجمال
الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمالى الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما فى عصر
النبى عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان
حاصله الخ اى قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات وما الدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على
العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشئ لان
النزاع فى ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق
وهو ظ قوله وقد يجاب الخ اى قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته زيادة الازمان انه يزيد اعداده
المتجددة التى حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافى الزيادة بهذا المعنى اعنى الزيادة
بحسب العدد يرد عليه ان النزاع فى حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه ازيد بحسب الاعداد
لا دخل له فى زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب الخوارج الخ هذا صريح فى ان الاعمال مطلقا جزء
من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائى وهو موافق لما فى ح م

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي
هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت
او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج و
العلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه
ابو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء الخ يعني انه اذا كان الاعمال جزء
من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهر المحل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على
كل اجزاء الماهية فيكون بزيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت النوافل مما يفهم الخ حاصل الجواب ان الاعمال
ليس مما جعل الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي نعم جزء لكنه ان وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان
هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال
قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب
العلاف وعبد الجبار قوله او واجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء الخ اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق
به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق
به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا فقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير
مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون
المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى البعض الاوهام بل ان يمكن المكلف
تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم
والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة
اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واخراجها الى الوجود مع انه
لا يكون الواجب المقدور للثواب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة اذ هي اهلت في اس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان فانه من

هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور داشتن وراست گوى دانستن
المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه
يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ واما الجواب
عن الاشكال الذى ورده الشارح من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما
ذكره الآمدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب
الشرعى وان تعلق في الظ بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تتعلق الا بهذه الحيثية
وهذا الكن يؤمر بالقتل الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذى هو ضرب السيف
قطعا فهو عدول عن ظ قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله قوله والحق ان النظر الخ
تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى اى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات
كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر
لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف
بخلاف الضرورى فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله في اى حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون
حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر او المخبر ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بعد
مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية
لان المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة في
التصديق تكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الايمانى الخ يعنى ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان تنسب التصديق باختيارك الخ تفسير
لتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقى المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
فلا اشكال قوله وليس مختارا عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق الايمانى واللغوى والمنطقى واحد وهو المعنى
الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق والحصول باليقين بدون الاذعان الذى هو امر
اختيارى والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلام تفصيله في شرح المقاصد قوله
يستلزم الاتحاد المط وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتامل وجه التامل
ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبى

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام والاذعان
والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام
في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك
الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط الا بيتا ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى
منه احد المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما
قلنا الخ اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب ولئلا تلغو كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان
التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا لكان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل
بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون
التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة فان الظاهر انها بيانية فيدل على
ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير
على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وهو قوله لئلا الخ تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل
لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار ... التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة
البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله لئلا الخ لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون
المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال لئلا الخ لجواز ان يكون كلمة
من صلة لمقدر مثل لا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو
قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الچلبي ان كلمة من في الاية للتبعيض وهو وهم لانه
قد اشتهر فيما بينهم ان من التبعيضية يصلح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الدار عشرون
عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان
المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين
على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات
ولا يرد عليه الاعتراض الذي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخره رعاية لفواصل
فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين
على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد

والوخصوا عني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلابد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم
بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء اه يعني ان هذه
الاية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز
استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء
قوله يستدل بقوله اه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد
عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة
وغيرها غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق
عليه الاسلام فلن يقبل منه فيحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام
لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فهو سفيه فانك لا تحكم به على من طلب
الكلام بتبعية كلام مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو سفيه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم
غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي فيما
ارسل له دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي
من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره
ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن
الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذ يستلزم التصديق اه اي التصديق بالوهية تعالى
يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار
كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله
عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اذ لما كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم
يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال
اه حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا
يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا
اسلمنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان تعبير
اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول
امنا وايضا لا تصح اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك
على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله معارض
في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت
الاعراب الا معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية حيث نفي الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ
حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام
الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله
عليه السلام الا قوله وقد يقال اذ اشترط الا اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة
التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر دليل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع
تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر
نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على
ما مر قوله وليس بشيء الا اي ما يقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به
الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام
الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما
هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان
فيه عدولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه عدولا وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له اعني قوله
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام مرادف التصديق لانه يستلزمه او التوجيه الاول صيغ له يستلزم
حقيقة التصديق والتعبير بهو عن الاسلام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا
لا غير تفهمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عدولا وعدم لا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اي لاجماع الاكثرين على
ابو حنيفة واصحابه انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي

عن الشافعي والمروي عن ابن عباس ان الايمان يدخله الاستثناء قوله انه المنجي والمردي اه يعني ان المراد المعتبر
في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هي
بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مومن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان الايمان الحالي ليس بايمان او كفر
الحالي ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا الكفر معتبر في اجراء احكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا قلنا
ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظ
قوله اي ترجيح جانبه اه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح
جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى
انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه
المعتزلة بحيث يكون تركه موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين اه فان الاستقامة والامن
يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك
المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سبق اه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع
انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله
والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى
حكمة اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام اه كان
سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعتبار بيان امور الدين والدنيا بحيث لا يفي بها العقل على
ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا انه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ
وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد يوافقه اه يعني لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى
لمنع دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي
ان ينطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا
الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي
بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذا لا يتحقق الا في ضمن
هذا الكلام فيكون الكلام الصادر من الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي اه يغني

ذلك المقيد منكوراً التزاماً الان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا
شهادة بدون ان يكون الخارق موافقاً للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب اخر ذكر فيما
قبل وهو ان الله تعالى اذا خلق الخارق بحيث لعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات
المحضة قوله على انه امر ونهي اه اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حوا ايضاً
فلا يرد ما قيل ان النبي عم على ما عرفت في صدر الكتاب انساناً بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم يكن حوا اه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار
التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر
والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما
قوله فيتامل اي في كون الامر بلا واسطة مستلزماً للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر كلام موسى بلا واسطة بقوله تعم
ان اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعم فناديها اي جبرئيل ان لا
تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة نبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم
الوحي المستلزم للنبوة كما في حق ادم عم على ما يدل عليه قوله تعم واذ قلنا يا ادم اسكن انت الآية فان هذا وحي
مختص بالنبي عم لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضاً
فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما
في حق ام عيسى عم فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى لما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اي فناديها من اسفل مكانها فقط واما اذا كان جبرئيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعم
قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه متى تحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام واما ادم
لكن لما كان حواء مشاركة في ذلك الامر والنهي مع الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا ادم
اسكن الآية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان ادم رسولاً قبل الواقعة لكان رسولاً من غير مرسل اليه لانه
لم يكن في الجنة سوى ادم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة ادم لقوله ولا تقربا الآية والملائكة رسل الله فلا يحتاج

لي رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حوا في النهي من تغليب المخاطب على الغائب وهو ما يدل عليه قوله
تم اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقد
يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما وعلى سبيل الاجمال وهو سائر
معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه اه ومبنى الاستدلال الثاني هو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبنى
الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه قوله وما روي من ان عيسى عليه السلام
الا يعني ما يورد من ان ما روي ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع
ذلك الايراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اي وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا نسخ قوله على انه اه اي على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول
الجزية احتياج اليه من جهة اعطاءها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما في سقوط
نصيب مولفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيستألف قلوبهم باعطاء
واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام
يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المولف
في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رض
فهذا على ما في شرح التاويلات ولا يشترط لنسخ زمانه على ما قال بعض المتاخرين كما في النهاية وانما
سمي مولفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة
اه اما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر
بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من
اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه ومساهلة لعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس
لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء
متنزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات

اصل العدالة والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته المقصور عدالته واما الرسالة فهو قبول
الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفي بظاهره وهو نشوءه على طريق المسلمين وثبوت الاحكام تبعية
الابوين بل اعتبر حاله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا
يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان ضابطا عادلا في دينه لانه متهم الكذب للتعصب في الدين واما عدم
الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلاف بعد
الرواية فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث
فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا
والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول
قوله اذ اجازه اه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى
به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي
الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا في السهو اه اي هكذا لا يجوز
صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه
في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا
لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق
بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية
مطلقا قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي
قوله يرد عليه اه اي يرد على ما قالوا لو تم لدل على انه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع
صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله اذ اولى الاوقات بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين
بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيبحث لاهذا اورد على وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة آه
كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى
موسى وهرون دفعه بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم اه يعني المراد بصرف النظم
هو الورد الخالص وهو نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما اتاهما اي
جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى

ايضا صرف عن الظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه آخر اه اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بعض
الظ ما عدا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اى فيه من التكلف ما فيه بان يكون
ان اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفى فى الاستدلال
قوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه ع افضل اولاد آدم ع ولا شك
ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم
لزيادة توكله واطمانيته وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من
الافضل افضل فيكون نبينا من آدم ايضا وهو الظ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين اه واما قوله ع لا
تخيرونى على اخى موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل
علمه بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تع لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل
فى الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول
واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ قوله وقد يجاب
عنه بان امر الاعلى اه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر اه بان الجن ايضا مامورون
مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجد المامورون
الا ابليس وفيه تأمل ظ قوله ثم يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى
هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على
الاقل بدون الاكثر وعلى الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجازا باعتبار التغليب
مجازا وفى الجواب السابق فلا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى
بذكر احدهما عن الاخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تفاوت
مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من
الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها
لا تعدد ولا تفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى وحاصل

التحقيق ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الوجوه
فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي يعني قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان فهو
ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه
كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته
فان القرآن في اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى
قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى
ومعنى قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلي واحد بالشخص لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في
نظم المقروء اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله الكلام
اللفظي ويكون معنى الكل واحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في
النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف
عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على
بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعدد الا ان ذلك على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكره استطرادي
ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المحشي لفظ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث
خصوصيات اه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطف
تفسير لان يكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب بقوله اي التوجيه الاول انسب
بقوله لما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه ظ كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصيات الخصوصيات يكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب
كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار مثل القراءة والكتابة وذلك ظ وانما قال
انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك
جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض
الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك لان الحق المفسر الثابت بالخبر متعلق
بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريق اه يعني كون المعراج من السماء

الى العلى ايضا مشهور البيس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى
غير ذلك لان الحاد لا يثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم لا الى
مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد الخ اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا
فى المنام لكن لا نسلم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى غزوة
بدر فانه عليه السلام راى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى الجواب
عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما
قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل اى فى الجواب عن الاية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن تسمية رؤيا على طريق المشاكلة لقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى
اين شركائى فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة
لقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب الخ انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة
المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه
يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن
القول بتعددها من غير ضرورة يدل عليه كثير من تشكيك قوى وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص الى المعجزة
السحر اخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر
والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان فهو المعونة او يكون وح اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا
لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان
يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ يعنى لان النزاع
ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سواء كان نبيا
لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اى وان كانت الخوارق الارهاصية
محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا اى فى مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا
ولا يخفى فساد ذلك قوله ثم لم تكرها اه بحث على قوله بل الزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نم ذلك قولكم والا لما سئل
بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال منها الا المعرفة مريم لجرته قوله اعلم ان سيدنا بالغزالى لا يستطيع اه اعلم ان بين

معنى الفراق فقيل جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين حزو جلت ودخلت اى زمان فراقهما وهو لازم
الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه
للمضاف اليه لانها انما تولدت للوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من
الظروف الزمانية اه فانه اذا زيدت فى آخره الالف او كف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان
عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما لزوم
لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى بخلاف الماضى والمستقبل ايضا وقال
ابو مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اى فى بينا وبينما معنى الشرط
كما فى اذ او هو تعليق امر لآخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة اه اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا
كما فى قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه
اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن
فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا او اذ اليه وما فى
صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما بعد كلمة واحدة لبعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه
آخر فكذلك ما هو بمنزلتها فى المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفتت البقرة فاجاء زمان التفات البقرة
بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذ او اذا عن معنى الظرفية والا
فلا يخلو اما ان يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل فى اذا او اذ لان اذا
واذ حينئذ غير مضاف اليه حتى يمنع عمله فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث وظرفى زمان كما هو مذهب
الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا فى الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما
المحلى عند دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا اى بينما ظرف فى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم
المانع فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على ان ظرف زمان له فمعنى بينا
زيد قائم اذ رأى هذا بين اوقات قيام زيد فى المكان اى مكان قيامه وان كان ظرفى زمان فهما
مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيام
قوله وهو مستحيل منه لانه متنبئ لا نبى حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق فى صدر
الكتاب اه اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة للنبى لان المعجزة ماخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا

بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا الكلام اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا تثبت افضلية وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه ان اريد بعد موت اه يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي عم فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا وعلى سائر الامم وفائدة التقييد تفيده صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان قوله وكذا ادريس والخضر والالياس اه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة اه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعده كان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالاخبار من الله تع وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم الا هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادتها فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الزيادة في نفسها او الزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رض خطب اه يعني ان ما ذكره الشارح من اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رض عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض وظنوا ان تاخيرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن علي رض ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة

جعفار هم واختلاطهم بالعسكر يودي الى اضطراب امر الخلافة لا يكون اصوب في بدايتها قراءة ... تحتيم بتوجيه
اليه حتما قوله ويحتمل ان يراد اه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها
فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة او لا فبين جواب الشارح والمحشي فرق فما ذكره الفاضل
المحشي في هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة
وعلي رضه فانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة لثلثين سنة وايضا حصر الخلافة
الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها الملك وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضي اه فيه
بحث لانه الظاهر يدل على وجوب تحصيل المعرفة انه يجب الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اي قوله
لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا اه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله
لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام
اه اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات
ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اي انما كان عصيانا لان منهم كلهم
باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه
انما يلزم المعصية اه حاصل تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام بعجز واضطرار بدليل ان الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلب حقيقة العصمة
على ما ذكراه يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره
المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان
الظلم وضع شيء في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعني التعريف الذي ذكره الشارح هنا تعريف
بالغاية واما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس
يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه
دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
الا على ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تطلق على الملكة

لسبيل الاثار وعلى افساد اثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق
المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي
على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد بنفسه يكون
بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه قد يجاب عن احتجاج المخالف
بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة ثم من قال ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ
قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة
شورى انه جعل الاقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة
بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فينصبوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال
في تفسير شورى لا ينفردون بامر حتى يجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو
امر آني ابتداء لا آني بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على
نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في آن
ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء
فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول اه يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري
والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر
وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي
على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث
وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة اه يعني ان اريد بالعصمة في قوله وكذا
العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ الظ
انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم
الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا اه تاسيس لاشتراط عدم الفسق قوله علم ان مباحث الامامة

نقض المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو مكيال مخصوص الا انه اي النصف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما يبلغ ثوابه ثواب انفاق احد من الصحابة مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاحبهم بحبي اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المصدر والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بمعنى صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قال الفاضل لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة الا قوله والفرج على السروج الفروج جمع فرج والمراد وذوي الفرج اعني المراد السروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الا مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه محتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظ في حل النكاح لانه قد علم الحل من اية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم اخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظ في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا فان الربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع وعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور والبد والوجه ونحوها كذا في التوضيح قوله ولم يستحل الا يعني ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون ماولا اصلا او يكون ماولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين تكفير قوله فتاويل الفلاسفة الا اي اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحلا ولا في غير ضروريات

الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل فى ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا فى غير الاجماع اه يعنى كون استحالة المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو فى غير الاجماع القطعى من الكتاب والسنة وما كفر منكر الاجماع القطعى ففيه خلاف قال الشارح فى التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره قوله اى على تقدير كون الجان عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون للعصي مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما مؤمن او كافر قوله معنى هذه القاعدة اه دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك ان اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو فى المسائل الاجتهادية لا فى ضروريات الدين اذ منكرها كافر بلا نزاع ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة اه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سياتى بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن ومثاله مشكل وجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعرى وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى فى المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم فى تلك القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا يحتاج الى الجمع قوله اى طاعة اه يعنى ليس المراد بالمطاعة لغة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاصطلاح مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة الفاء الجن قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا اه اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله رئى فعيل من راى يرى رايا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن قوله وتابعة اسم الفريق من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغوره الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اى سفل فى الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه وهو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثنى عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سن الوحى قوله ثم يراد ونا اى يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم اى صاحب قوله انه وكان عليه السلام القضاء ما قضيتما ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه وان اراد الظان لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل اه يعنى لا نم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان للتخصيص بالعصمة عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا اعلم ان مباحث الامامة

قوله غيرهذا وقع بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق بالتسمية بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه

منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة

الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع اه يعني ان الاجماع بان الثابت في انحصار بما هو فيما ثبت به صريح

وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل الطاعن تكرار الاوسط

اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان

القياس اه على انا لا نقول ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله

اعترض عليه بانه اه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات

صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المطلوب المدعى ان الحق في الاجتهاديات ولعل هو

تام لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا

سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال

لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي ثم يلزم تقليد مجتهد

معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يتفق

عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول ايضا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ

بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان اه يعني ان الوجهين الاولين وان كان

يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا

قائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص

يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير

الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهم فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة

الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة

من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى بتمامه

الا ان مقصد الشارح ان الاية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وال عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على

العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن

الثاني لا بد من تخصيص ... قوله قال

عليه السلام افضل الاعمال احمزها اى احمزها فى حديث ابن عباس رضى الله عنه ان احسن الاعمال احمزها اى مستندا لذا فى الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد اه لا يخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر عن انقياد المومنين فيتم الدليل عن عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده فى هذا الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان فى كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا خير الانام وعلى اله واصحابه الكرام الحمد لمن يسر الابتداء والتمكن والشكر لمن وفق الاختتام

والتهيين ؛ لطبع تعليقات الفاضل المتين ؛ والكامل المفيد لما هو الصواب والتيقين
عبد الحكيم بن شمس الملة والدين ؛ المشهور سيالكوتى بين الناظرين
على الحاشية الدقيقة للمتفكرين للمولى الخيالى اللامع كالنور
المبين ؛ على شرح العقائد لسعد الملة والدين على المتن
النسفية فى احكام الدين بعون مالك الملك
والعباد منه المبدأ واليه المعاد
بانتهاى فقط

در مطبع هند وپريس دهلى باهتمام بيارى لعل طبع شد +

